

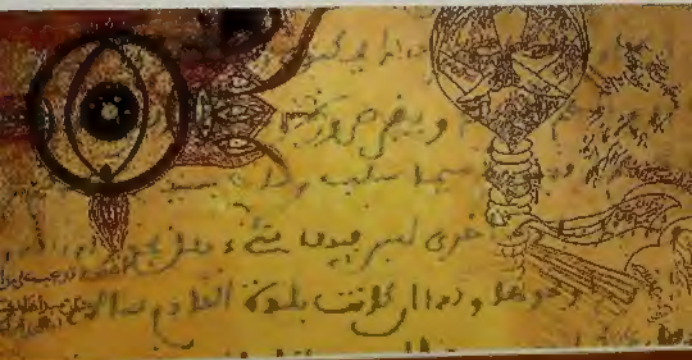
جاستن ك. ستيرنز

أفكار مُعدية

العلوى في الفكر الإسلامي والمسيحي المتقدم ضرب البحر المتوسط

تأليف
الترجمة

التحريم: شناسور الأزيكية



دار الرواق الثقافية - ناشيونال



ابن القيم للتحقيق والنشر والتوزيع



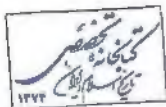
جاستن ك. ستيرنز

أفكار معدية

العدوى في الفكر الإسلامي والمسيحي المتقدم
غرب البحر المتوسط

ترجمة

سارة عبد الحميد



العتول الأصللي للكتاب

*Infectious Ideas: Conception in Premodern Islamic
and Christian Thought in the Western Mediterranean*

Justin K. Stearns

Copyright © 2011 The Johns Hopkins University Press

أفكار معدية

جامستن ك. ستيرنز

الطبعة الأولى، 2023

عدد الصفحات: 376

للقياس: 17 × 24

الترقيم الدولي: 978-614-466-162-8 ISBN:

الإيداع القانوني: السداسي الأول / 2023

جميع الحقوق محفوظة

ابن النديم للنشر والتوزيع

وهـران: 51 شارع بلعيد قويدر

ص.ب. 357 السانبا زرباني محمد

تلفاكس: +213 41 25 97 88

خلوي: +213 661 20 76 03

Email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية - ناشرون

الإمارات العربية المتحدة - مركز الأعمال

مدينة الشارقة للنشر - المنطقة الحرة

خلوي: +961 3 69 28 28

Email: rw.culture@yahoo.com

info@dar-rawafed.com

www.dar-rawafed.com

توزيع: دار الروافد الثقافية - ناشرون

هاتف: +961 1 74 04 37

ص.ب. 113/6058

بيروت-لبنان

جميع حقوق النشر محفوظة ولا يمكن أن ينسخ أو يترجم أو يحيد أو يوزع
إصدار هذا الكتاب، طو جزء منه، أو نقله بأي شكل أو واسطة من وسائل نقل
الطبعات، سواء أكانت إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك النسخ أو التوزيع أو
التعديلات أو الاسترجاع دون إذن خطي من أصحاب الحقوق.

إن جميع الأراء الواردة في الكتاب تعتبر من رأي المؤلف ولا تعتبر بالضرورة من رأي الناشر.

المحتويات

7	مقدمة المؤلف للطبعة العربية
11	مقدمة المترجمة
17	توطئة
27	شكر وعرفان
	قائمة مرتبة ترتيبًا زمنيًا لعلماء المسلمين والمسيحيين
31	الذين كتبوا في العدوى في العصر قبل الحديث
	أفكار معدية
37	تمهيد: العدوى والبيئة في نظر المجتمعين المسلم والمسيحي المتقدمين
55	الفصل الأول: العدوى في شروح الأحاديث
103	الفصل الثاني: مجيء العدوى مجازًا في الدراسات المسيحية الإيبيرية
	الفصل الثالث: الخلاف في العدوى: الفكر الطبي اليوناني، والطب النبوي، ورسائل الطاعون الأولى
157	
195	الفصل الرابع: موضحة العدوى المدرسية بين الميازما والعين
223	الفصل الخامس: العدوى بين الفقه وعلم الكلام
	الفصل السادس: العدوى، عود على بدء: رسائل الطاعون المغربية
275	أوائل العصر المتأخر
309	خاتمة: وضع آراء المسلمين والمسيحيين في العدوى في إطار جديد

- ملحق (أ): العدوى في التراث التفسيري المسيحي 323
- ملحق (ب): حضور الأشعرية في المغرب 334
- المراجع 355



مقدمة المؤلف للطبعة العربية

حينما صدر هذا الكتاب قبل اثني عشرة سنة، لم يكن لي أمل في ترجمته إلى أي لغة. صحيح أن بعضًا من زملائي قد كتب تعليقات حسنة عليه، إلا أنني لم أر كبير اهتمام به حيث⁽¹⁾. وهو استقبال عادي للكتب الأكاديمية، ليس فيه ما يُستغرب، وقد يكون تركيب كتابي -في دراسة مقارنة أفادت من مصادر لاتينية وفشنائية وعربية- هو ما زاده صعوبة (ولا شك أنه شكل صعوبة في ترجمته كذلك!). ولكن الفارق الواضح بين وقت ظهور الكتاب ووقت ظهور ترجمته هذه هو أننا نعيش في زمن وباء كورونا العالمي، وأننا جميعًا نعرف حاليًا عن العدوى، وعن الدور المركزي الذي يؤديه المرض في تدبير حياتنا اليومية، وعن الخوف الذي تنبئه الأوبئة، وكذلك عن الضرر الاقتصادي والاجتماعي الذي يحل مع الأوبئة. ضيّقت المسافة بين الماضي والحاضر، وتغيّر العالم منذ نشر كتابي بالإنجليزية، ودُعيت في السنتين الماضيتين إلى بعض برامج الراديو والمحاضرات الجامعية لأتحدث عن تأريخ الطاعون والعدوى في الحضارة الإسلامية.

وكما تغير العالم، تغيرت الكتابات عن الطواعين والأوبئة في الشرق الأوسط كذلك، ولو كنت أكتب هذا الكتاب اليوم؛ لأحلت على الخصوص إلى كتاب نوخت ورك (Nükhet Varlık) وأبحاثها عن الطاعون في الدولة

(1) انظر مثلا:

Ruth Miller, "Review of Infectious Ideas," *Journal of the American Oriental Society*, v. 132 (2012), 323-26; Miquel Forcada, "Reseña de Infectious Ideas," *Al-Qanṭara: Revista de Estudios Árabes*, v. 33 (2012), 243-46; Nahyan Fancy, "Review of Infectious Ideas," *International Journal of Middle East Studies*, v. 46 (2014), 437-39.

العثمانية⁽²⁾. تخبرنا دراسات وذلك بسبيل الاستجابة الإدارية للطاعون في الدولة العثمانية، وبأنها قويت وأحكمت سيطرتها على المجتمع "العثماني" عن طريق هذه المحاولات التي كانت في مجال الصحة العامة المبكرة. على أن التغيير الأكبر في الدراسات الطاعونية في العقد الماضي يتمثل في التقدم في فهمنا لبيولوجية الطاعون، وقد شرحت مونيك غرين (Monica Green) أهمية التحليل التاريخي الصحيح لهذه التقدّمات في مقالات كثيرة⁽³⁾.

قد يبدو في هذا السياق الجديد أن تركيز كتابي منصب على مفهوم العدوى في الخطاب الديني والعلمي داخل الملتين الإسلامية والمسيحية على هامش المناقشات التاريخية الراهنة، وهو انطباع صحيح إلى حد ما، إلا أنني أحسب أنه يمكننا أن نتعلم ما يقوq ذلك من المنهج الذي اتبعته في هذا الكتاب، ومن التاريخ العلمي عمومًا. كنت حريصًا في هذا على توضيح إبداع العلماء المسلمين والمسيحيين في مواجهة المرض، والتنوع في آرائهم. وبسب اهتمامي بالتنوع هذا هو قناعتي بأن الفهم الدقيق للدين لا يصب فقط في المقارنات بين الأديان، وإنما كذلك في إدراك أن الدين نفسه نتاج جهود الأجيال المتعاقبة في تأويل الكتب السماوية في السياقات المختلفة والمنغيرة عبر التاريخ. أي أن الدين (وليس الله) خلق إنساني، وعندما نبحث في جانب منه -مثلما فعلت في هذا الكتاب- فإننا بذلك نسعى إلى تشريع مجموعة من الاختيارات التفسيرية السابقة، لا تشريع تراث ثابت. وبعد كتابة هذا الكتاب، واصلت في بعض المقالات محاولة شرح المسائل نفسها التي تناولتها فيه، ومنها التراث المشترك للمسلمين والمسيحيين في البحر المتوسط⁽⁴⁾، والتنوع الفكري عند العلماء

Nükhet Varlık, *Plague and Empire in the Early Modern Mediterranean World: The Ottoman Experience, 1347-1600* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016). (2)

Monica Green, "The Four Black Deaths," *American Historical Review* 125 (2020), 1601-31. (3)

Justin Stearns, "Disease: Confronting, Consoling, and Constructing the Afflicted Body," in Iona Mc Cleery (ed.), *A Cultural History of Medicine in the Middle Ages*, Bloomsbury Publishing, 2021, 63-85. (4)

المسلمين في مسألة العدوى والطاعون⁽⁵⁾. وما أراه اليوم أن مجال تاريخ الطب في عصر ما قبل الحداثة صار أكثر غنى وأشد إثارة للاهتمام منذ نشر الكتاب قبل أكثر من عقد من الزمان.

وأما الترجمة التي بين يدي القارئ؛ فأنا شديد الامتنان لها. أشكر أولاً مترجمته سارة عبد الحميد، ثم دار الروافد لنشر الترجمة. كما ذكرت سالفًا، إن ترجمة كتاب أكاديمي يستند إلى مصادر مكتوبة بلغات مختلفة، وإلى تفاصيل التاريخ العلمي لدينيين ليس بالأمر الهين أو اليسير. وقد أدت سارة هذا العمل أداءً عظيمًا، وحولت أفكارني التي عبّرت عنها بإنجليزية ملتوية أحيانًا إلى عربية فصيحة، وفوق ذلك أنها دخلت بهوامشها في مناقشة مضمون الكتاب وتوضيحه. ويظهر عملها صعوبة وقيمة ترجمة الكتب الأكاديمية، خصوصًا من اللغات الأوروبية إلى العربية. ويصب هذا الجهد في تضيق الفجوة بين الباحثين المشتغلين بثتى اللغات وبين إخوانهم المقيمين في العالم العربي وخارجه، ولهذا أهمية خاصة في الأبحاث المكتوبة بالإنجليزية في المغرب، حيث لا تُقرأ الإنجليزية كما تُقرأ الفرنسية. ولذلك أسعد بأن قراءة كتابي باتت ممكنة الآن لفئة أكبر من القراء العرب، وأرجو أن يسفر ذلك عن مزيد من المناقشات والتبادلات العلمية في المستقبل.

على أن ترجمة سارة عبد الحميد ليست هدية للقراء الجدد فحسب، بل هي كذلك هدية لي. فعندما راجعت ترجمتها تعلّمت أشياء عما تناولته في الكتاب لم أكن أعرفها من قبل. منها أن كثيرًا ما يناقش الباحثون في علم الكلام الذين يكتبون باللغات الأوروبية مفهوم (Occasionalism) بصفته مبدأ من مبادئ المذهب الأشعري -وهو مفهوم أطيل نقاشه في الكتاب-، ولكن المفهوم ليس موجودًا بالعربية بالشكل نفسه؛ لأنه يمثل تشخيصًا لبعض المبادئ الأشعرية على

(5) Justin Stearns, "Public Health, the State, and Religious Scholarship: Considering sovereignty in Idris al-Bidlisi's (d.1520) arguments for fleeing the plague," in Ben-Dor Benite, Geroulanos, and Jerr (eds.) *The Scaffolding of Sovereignty: Global and Aesthetic Perspectives on the History of a Concept* (New York: Columbia University Press, 2017). 163-85.

يد المستشرقين الأوروبيين (وقد اخترنا لترجمته في النهاية "جريان العادة"، وهي اقتراح الزميل المغربي فؤاد بن أحمد). وربما ندرك من هذه الحال وأمثالها أن الترجمة صورة من صور القراءة العميقة، تحتاج إلى جهد جاهد، وتتضمن تفسيراً للنص الأصلي، أن الترجمة عموماً، وترجمة سارة خصوصاً، هي شيء من البذل والجود، الجود بالعناية الكبيرة التي قد يوليها قارئ لنص. ولا يسأل الكاتب لكاتبه أكثر من هذا.

جاستن سيرنز

ولاية فيرمونت، أغسطس 2022



مقدمة المترجمة

الحمد لله الذي جعل توفيقنا لحمدته نعمة مُضافةً مه لنا إلى سائر نعمه، الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، محمدٌ صوته من خلقه، وعلى آله وصحبه الطاهرين الأحيار، وبعد؛

أما أن -صل اثنتي عشرة سنة-؛ فلم أدر أني سألتحق هذا المسحى من الحياة، أو يسحني هو، ألبها أقرب، فلم يأت محاطري حينها أني يومًا سأجلس لأعطي مقدمات لكتب أبيه قراءتها ومداكرتها، وقراءه ما شاء الله تعالى أن أقرأ مما يتعلق بها والرجوع إليه مررت غير معدودات، ثم ألبني الدعوة إلى الدواعي، أعني مرال نرحمتها

والحق إن الترجمة عدي سيج شديد التعقيد من صراعات مستخدم يبي وبين انصوص، لا أحد يدا من معالنه، تعللي حيناً وأعنيها حيناً، وحيناً لا يرى أحداً عبه على الآخر إنها مهارة صعبه، إن وطأ بقدمك على أرضها؛ فكانت ذبب على سبيل شافه ومتعرجة معقدة، أفرط إلى المتاهة، أو هي كذلك، متاهة لا يحلها إلا ساعات طوال من السحت عن الطريق، وعدد لا يحصى من الأسئلة التي إذا وصبت يدك على جواب لها؛ طمى من غيرها كثير وكثير لم تكن حياة واحدة كافة للعقاد فاكك على الكتب يعرفها؛ ففي كل كتب عنده حياة أما لنرحمه؛ فهي عالم كامل به من هذه الحية حيوات وحيوات يقول لأديب الألماني غونتر غراس (Günter Grass) «إن الترجمة هي ما يعدت كل شيء، فلا يتغير شيء ألبه» والمتأمل لقوله هذا يجد أنه صحيح تماماً، وعسير تماماً حدّ المحذور، أن تكون قلم المؤلف الذي لو كتب بلمتك نكتب به؟ إنه مرال عال جداً

ومن طريف ما وقع معي في هذا المعنى، أن تعلم عليّ الوصول إلى مخطوط فسطا من لوف الذي ترجم له مؤلف أفكار معدبة بعض الاستشهادات،

وعندما يشتت من أن أحصل عليه، اجتهدت في ترجمتها، لكنه وقع في طريقي بعد ذلك، فعدت إلى الترجمة لأستبدل الأصل بها، فوجدت بأن ترجمتي قريبة من الأصل إلى درجة كبيرة. إن أكثر ما يدل ذلك عليه هو شدة إتقان ترجمة المؤلف والحق أن هذا الملحظ لازمي طوال عملي على الكتاب، أن صاحبه يبدى فهماً للتصوُّص العربية نادراً ما تراه بين من ليست العربية لعنهم الأم، ومن هنا كانت قراءته المصنعة لها، ومن هنا جاءت دقة ترجمته لها

كذلك من أشد ما يميز الكتاب هو قدرة صاحبه على الجمع بين أمور تُصرف لكل واحد منها المجندات، وفعله ذلك يتمكّن وتحليل تلمس فيه معرفة قوية وفهم دقيقاً. فجمع آراء المسلمين في العدوى وما يتعلق بها من الطيرة والشؤم والعين وغيرها، وجمع كلام المسيحيين كذلك، وذلك في فترة طويلة بما لا يملك إلا أن تقدّر هذا الجهد والبدل الذين أولاها للموضوع ونعجب بهما. ثم فارق كلام هؤلاء بكلام هؤلاء، ولفت الانتباه إلى بعض مواطن التشابه والاختلاف بينهما

لقد أطلعني الكتاب على عوالم جديدة أحب أنها لم تكن تتفتح لي لولا ترجمتي له، لا سيما الكلام في الطيرة والشؤم ومعتقدات الجاهلية فهمد وكان من عجيب ما قرأت فيها، أن اليوس ست مقد النيمية، وهي شاعرة جاهلية، كان لحارها ناقة اسمها 'سراب'، وكان ابن أختها حشاس بن مروة يرعى ابن كليب بن ربيعة مع إبله في أرض كليب لمصاهرة بينهما، فخرجت سراب ذات يوم في ابن حشاس، فلما نظر إليها كليب أنكرها، فما كان يحب أن يقول روجه إن أحابا يساوي كليباً في العرة، فرماها سهم، فأنى عليها، فأشأت اليوس شعراً أثار حمية حشاس، فخرج وراء كليب فأحهر عليه، ومد حينها وشأ الشر والقتل بين قبليتي تعلق وبكر، ودامت الحرب بينهما أربعين سنة، فجری على السنة العرب 'أشام من اليوسوس' و'أشام من سراب' هما اشتعلت حرب ولم تحمد لأربعين سنة، فمات أناس، وهر أناس، ودعر أناس، ورملت الأرامل ويثم البناني، ولم يكن ذلك كله إلا بكلمة ألقتها إحداهن ربما ما ألقت لها بالاً حين ألقتها، ومن هنا ألبست اليوس الشؤم، وألست حتى الناقة التي لا ناقة لها ولا جمل في هذا الصراع. ولكن، أليس مبدأ الأمر كله عند كليب؟ فأي دافع ناه هو ما جعله يصرب الناقة بسهمه؟ كما أن أي عاقل

تثيره كلمة من امرأة وتحمله يرهق مصًا ترهق من بعدها عشرات النفوس؟ إن هذا ما يعمله الشؤم في النفوس، فعندما ما يأتي لظاهرة بأصل ليس هو بأصلها، تنسى الناس جذور الأمور، فتضيع معها مصابها

قلتُ إن الترجمة شبكة معقدة من صراعات تدور بيني وبين النصوص لكن في كل كتاب صراعات تطول ونظفل عن غيرها أما صراع هذا الكتاب؛ فكان مع الكلام في البرص في دراسات الميحيين لقد أسى الكتاب على عدم التعريق القديم بين الجذام والبرص، واستخدام (leprosy) للتشير لكسي أردت أن أجمع بين مراعاة هذه المسألة وبين مراعاة صورة القارئ الحديث الذهنية عن المرضين، فهذا الكتاب موجه إليه في النهاية رد على ذلك أن الترجمات التي براها للكاتب المقدس فيها اسم البرص دون الجذام، وأن البرص في المواضع التي يشهد بها المؤلف هو الأقرب إلى تصور القارئ المسلم من الجذام عندك مثلًا كلام سفر الخروج عن أن الله تعالى قد أحرص يد سيدنا موسى عليه السلام إن الله جل وعلا يبطل هذا الرعم، فيقول «تَخْرُجُ نَبْضَاءٌ مِنْ غَيْرِ شَوْءٍ»، لكن دون انتهى هنا السوء، أو المرض، فلم ينته شبه بياض يد سيدنا موسى عليه السلام ببياض المرض، وهو من إعجاز هذه المعجزة أن البياض يعبر سوء دون أثبت الجذام هنا، كما أثبت في دراسات المسلمين، ألا يكون مفصلاً عما في ذهن القارئ المسلم تمامًا؟ ومن هنا اعتمدت البرص دون الجذام في النهاية، بعد طول بحث وتفكر واستفتاء ورجوع عن تصرفات كثيرة قبله، وبسخط ولبس كانا يشيران بأسى في كل مرة أعود فيها إلى هذه المسألة وفي هذا تحضري حكاية د محمد عاني في مرشد المترجم، أن مترجمي الأمم المتحدة اجتمعوا في جيب لتوديع مترجم صليح بلغ من التقاعد، وهو أحمد حسن الحكيم، فلما جاء دوره في إلقاء كلمته قال: «بسي أتقاعد وفي مبسي شيء من (involve)» أما أنا؛ فأدع ترجمة الكتاب وفي مبسي شيء من (leprosy)

وختامًا.

فالشكر موصول لمن كان لهم يد العون في تمام إخراج هذه الترجمة أولهم أمي، د ريت تئام، ولا يقف فصلها هنا عند دعاء الأمهات، وإنما يكمل في

رجوعي إليها في بعض ما أشكل عليّ من المفاهيم والأفكار الطبية، فكانت دليلاً أميناً لي. ثم يأتي بعدها المترجم المتمكن، والمبرمج العبقري، أسامة عباس، الذي يجاور فصله عليّ حدود ترجمة هذا الكتاب وغيره. ثم البروفيسور حاسني سنيرز مؤلف هذا الكتاب، مد اللحظة الأولى التي تواصلت فيها معه معرض ترجمة الكتاب ولمست فيه تواضع العالم المتبحر، هذا التواضع الذي يجعل العمل معه خفيفاً على النفس وداعماً لها ثم المترجم محمد إسماعيل الذي تطوع بالاطلاع على مسودة الترجمة، علمت نظري إلى بعض ثمرورها التي لا يلحظها إلا القارئ النائي، وزادني ذلك أنه مترجم متمكن، فأصاف إلى نظرتي القارئ والمطلع نظرة المترجم كذلك. وللأح العاقل إسماعيل الرمرمي أثر في هذا الكتاب كذلك، فقد أطلعت على مسودته، ولم يألُ عليّ تنقيحاته وتحسيناته وتصحيحاته التي دائماً ما تريد النص، وقد احتمل رجوعي إليه في مسائل العربية وضبط الكلمات التي يُشكل عليّ إعرابها. كذلك الباحث في العلوم السياسية عبد الرحمن عادل، فهو من عرفني بالكتاب في المقام الأول. ولا يسعي في الحتام إلا أن أشكر الأمتاد خالد الشاطر صاحب الدار الذي غني بالكتاب نور عرضي له، واحتمل مني وسوسات المترجم التي تعطله عن إخراج العمل أحياناً.

هذا وقد حاولت قدر وسعي أن تكون ترجمتي ترجمة سهلة يسيرة قريبة إلى ذهن القارئ العربي دون إحلال بمراد النص الأصلي، فأصفت إلى هوامشه ما علب على ظني لزوم توضيحه أو الإضافة إليه أو معارضته وأنا أحرص في ذلك عن البعد من الحشو أو الإطالة، وقد ذُيِّت بالسة إلى المترجمة موضوعاً بين قوسين [] للتعريق به وبين تعليقات المؤلف.

ثم هذه ترجمة كتاب أفكار معدية: العدوى في الفكر الإسلامي والمسيحي المتقدم غرب البحر المتوسط، فإن أحسنت فيها فمن الله تعالى، وإن أسأت فمن نصي وبالله التوفيق.

سارة عبد الحميد

الحمد لله

من أجل كل شيء، محنة لـ

ومن أجل كل شيء، أب





توطئة

للمرض دور مؤثر وحى مخوري- في تاريخ البشرية، لا سيما اليوناني مه ومد وقت بسبب تعدد عددها كان غالب تركيز المؤرخين مقتصراً إلى اسباسة، وكان منتهى المرض ظهوراً قصصياً في سرديات تاريخية عادية، كما يلزم هذا لغو توسيع إلا ان المؤرخين والعلماء في منتصف القرن الماضي قد ذهبوا بالحق إلى القول إنه يكاد يكون المرض عاملاً في كل جانب من جوانب التحركة الإنسانية¹، وفل من يحدد الآن في أن المرض اليوناني قد أثر -وما زال على التطور البشري والاقتصادي والاقتصادي، وحبر مثال هو الدور الذي كان يجدر في العرو الإسلامي للعالم الجديد كيف كانت ردة البشرية على هذا التأثير؟ وما لتصرف الثقافي والفكري مع الأوبئة؟ كيف تنوعت المجتمعات هذه الكوارث المفجرة الضاعمة، التي لا استطاعت أن تسيطر عليها تماماً ولا أن تهتمها؟ يبحث هذا الكتاب في أحد جوانب التحركة الإنسانية للأوبئة، وهو استعداد المرض -المعروف على العموم بالعدوى، وذلك في إطار المجتمعات الإسلامية والمسيحية في شمال إفريقيا وإسبانيا (Iberia) ويركز قدر كبير من عايته على مثال الموت الأسود الذي كان في القرن الرابع عشر، لكنه يظفر في أمثلة من القرن التاسع إلى التاسع عشر كي يتم وضع شتى المعاني التي أعطيت للمفهوم العدوى وعما في مقامها

ينشر المرض اليوناني لاضطرابات في المجتمعات، ويرفع النظام

(1) ومن الأمثلة الباصيدية (Crosby Columbian Exchange McNeill. *Plagues and Peoples*) وأحد الاستثناءات الشائعة (Horden and Diamond. *Guns Germs and Steel*)، وهو مؤلف ببيع في التاريخ الجغرافي والتي لا يجر المتوسط لكنه يكاد لا يذكر المرض

الاجتماعي والأخلاقي الراسخ بها وعادة ما تثير الأوثنة الحوف والاشمئزاز والمعجز والإبهام، تمامًا كما هي الحال في الطاعون والحدام، وهما المرصان الأبرر في هذا الكتاب. ثم دائمًا ما كان سؤالاً "كيف تظهر الأوثنة؟" و"لماذا؟" مرتبطين ارتباطًا وثيقًا، ذلك إن لم يكونا متشابكين، وأي كلام في العدوى في إيبيريا القرون الوسطى يستتبعه على الأقل كلام في السيل التي تصرف بها المسلمون والمسيحيون مع هذه الأوثنة على أن التركيز هنا منصب على الدلالات الكثيرة التي أُلصقت للعدوى نفسها، لا سيما على الوسيلة التي سط بها علماء المسلمين والمسيحيين الأفهام حول العدوى، وهي أفهام استندت استنادًا باعًا مدعًا إلى المعرفة الطبية، والمشاهدة التجريبية، والمصادر الدينية، وما سبق من دراسات. وهذه دراسة مقارنة في أن عالمي دراسات المسلمين والمسيحيين الذين يُبحث هنا فيهما كانا متباينين تباينًا كبيرًا، ذلك وإن استند كلاهما إلى مصادر يوماوية قديمة وإلى الكتب الإبراهيمية وتسمى حاهدة في الوقت نفسه إلى احتجاب الرعة المقاربة إلى تقليص تصرف دين معين أو ثقافة أو مجتمع في خصائص صيقة يسهل مقارنتها بخصائص دين أو ثقافة أو مجتمع آخر وترمي دون ذلك إلى تحديد الصوابط المختلفة التي تمايزت جماعتنا العلماء هاتان في فكرة العدوى في إطارها، وسمى كذلك إلى توضيح السبب الذي لأجله وجدت كلٌ منهما تلك الفكرة على هذه الأهمية

دراسات المسيحيين في إيبيريا

وُحِدت شبه الجزيرة الإيبيرية -ولو على استحياء- تحت الحكم الروماني مع نهاية القرن الثالث قبل الميلاد، وذلك بعد أن هزمت روما قرطاج في الحروب البونيقية الثانية، وقد حامت المسيحيةُ إيبيريا في القرن الأول الميلادي بطريق روما⁽²⁾ اضطلعهم مسيحيو ذلك الزمان بسبب دينهم، إلا أن أول مجلسٍ عامٍ

(2) الأساس الذي استند عليه التعليقات الآتية هو الفصل الأول والثاني من كتاب (Reilly،)

(Medieval Spains)

للكنيسة قد أقيم في إسبانيا قبل سنة 313م، عندما أصدر الإمبراطور قسطنطين مرسوم ميلانو (Edict of Milan) وأعلن فيه سبابة التسامح الديني، وضم المجلس تسعة عشر أسقفًا وعندما تراحت قبضة الإمبراطورية الرومانية على إيبيريا في بداية القرن الخامس، عبرت قبائل الغوط الغربيين (Visigothic) جبال البرانس (Pyrenees)، وحملوا معهم الأريوسية (Arianism)⁽³⁾، وهي هرطقة مسيحية ظنوا على اعتناقها حتى قرن آخر ونصف القرن⁽⁴⁾، ولم يكن الغوط الغربيون قادرين على إحكام سيطرتهم على إيبيريا حتى نهاية القرن السادس، وهو الوقت نفسه تقريباً الذي عاينوا فيه اعتناقهم الأريوسية واتبعوا الكاثوليكية رسمياً، فأرأوا بذلك حاجزاً بينهم وبين رعاياهم الهنود الرومان ثم شهد القرن السابع له نهوضاً سريعاً للمسيحية على شبه الجزيرة، وإن كان معالاً معرفة به المسح من أهل إيبيريا وببفتح العنق الإسلامي سنة 711م؛ فيلعب الدليل الأثري بقوة إلى أن حل الإيسريين كان متعاً المسيحية يومئذ وقد ضمت إحدى الكنائس الثرية والقوية أهل إيبيريا المسيحيين هؤلاء إلى حاشتها، وأصبحت هذه الكنيسة من أكبر مدنة الأرضين في إيبيريا، لم يسبقها في ذلك إلا ملوك الغوط الغربيين

يسمي كثير من المؤمنين الذين ساولهم الفصلان الثاني والرابع من هذا الكتاب إلى قطعات الكنيسة في هذه الكنيسة لقد كانوا معينين بمراقبة خلوص إيمانهم، ونصون مكانهم لاجتماعهم، وأولهم إلى ذلك الأسقف إيريدور الإسباني (Isidore of Seville) (ت 636م) وتبدت هذه المحاولات في البداية في بوحسهم من بقاء آثار الأريوسية، وهو موضوع ظل حثاً حتى القرن الخامس

(١) خلاصة اعتقاد الأريوسية (Arianism) هو الاعتقاد في وحدانية الله : «تخصر صفات الأبوهية» سطرقة على أقوم لأب (الله)، وإن كانت بعد المسيح (ابنه) في (معهم) مسحقاً لعباده كملك. [المرحمة]

(٢) كما كان ثمة أريوسيون في إيبيريا قبل وصول الغوط الغربيين ومؤكد أنه قد عُرف معتقداً الأريوسيين بين جبال الدين الكاثوليك، راجع : Hanson Search for Doctrine of God. (519-26)

عشر في حطب القديس فمست فيرير (Saint Vincent Ferrer) (ت 1419م)، ولو كان من حيث الخطابة فحسب. لكن بعد مجيء الإسلام في القرن الثامن؛ واجه رجال الدين الكاثوليك "هرطقة" جديدة، هي الإسلام، وظل يُعد هرطقة غالب العصور الوسطى

حكم المسلمون أصقاعًا مكيئة من إيسيريا من القرن الثامن إلى نهاية الخامس عشر، وهي مدة أطول بكثير مما عاشها الأوروبيون في العالم الجديد. ونحن نجد في متن ألعوسين (Alphonsine corpus) بالقرن الثالث عشر، وفي عظام القديس فست فيرير بالقرن الخامس عشر أن العدوى مطومة في صورة مجاز عن خطر المسلمين، خطر من الخارج أولاً، ثم من الداخل بعد ذلك. وقد تكلم علماء المسيحيين في العدوى من حيث كونها مشكلة طيبة كذلك، تمامًا مثلما تكلم إيرودور في القرن السابع، والمفكران الإنسانيان الكاثوليكيان إنريكي دي فيلينا (Enrique de Villena) وألونسو فرناندير دي مدريدال (Alonso Fernandez de Madrigal) في القرن الخامس عشر، ويأتي الكلام فيهم في الفصل الرابع إلا أن كلامهم في الجذام/ الرص والعدوى كان مصرفًا -ظاهريًا على الأقل- إلى توصيح آيات من الكتاب المقدس، لكنها كذلك عملت عمل التعبير لأفهام رمانهم عن العالم الطبيعي. لقد خرجت الكتابات عن العدوى التي تدرسها هذه المصول من يد جماعة من العلماء الذين برئوا من الاستعراق الحديث في التفرق بين المعرفة الذببة وأحتب العلمبة، وهو ذلك أحدوا دون تشكك بافتراص أن الكتاب المقدس والعالم الطبيعي من صبح الحائق نفسه، وأنه يمكن أن يفيد الواحد مهما من الآخر وإنما كانت المشككة في توصيح العلاقة بينهما مدقة أكبر⁽⁵⁾. وقد واجه علماء المسلمين في هذا الرمان عفة مشابهة لهذه.

(5) في هذا بعض من التيسير، والأدياب التي كتبت في موضوع العلاقة بين العقل والتغل هائلة وإحدى الاطلاقات الجبله لقراء في الموضوع هي كتاب Edward Grant, *God and* (Reason in the Middle Ages [Cambridge: Cambridge University Press, 2001])

دراسات المسلمين في الأندلس والمغرب

من بين حركات التوسع العسكري والباسي العظيم للمسلمين في القرنين الأول-الثاني الهجري/ السابع الثامن الميلادي أُن طُبع مسلمون عرب سنة 711م فقادو جيشًا أكثره من البربر، ففتحوا إيبيريا، وأموا على حكم انقوطة العرب المسيحيين ومع البربر، وبسبب هذا للصورة المسلمة فيما أسموها عمدا قبل - (الأندلس)، أشد استناد دراسات المسلمين هناك في ذلك إلى الروايات الفكرية بهم وبين مصر وشبه الجزيرة العربية والعراق⁽⁶⁾ كان ذلك وعدم انكلام لا يزال إلى حد كبير- في طور العودة في القرون نفسها التي توسعت فيها سيطرة المجلس السياسية بهذه السرعة ويؤمن المسلمون بعامه بأن أقوال النبي صلى الله عليه وسلم⁽⁷⁾ - أي الحديث- تمثل بعد القرآن الكريم- المرجعية الكتابية الأعلى وبعد جمع الأحاديث في القرون الثالث الهجري- السابع الميلادي في مصنفات نالت في بعد المصنفات أصبح انعدام بالحديث وبطرق تأويله محورًا في دراسات أهل السنة وإن استغرق الإقرار بمرجعية الحديث وفناً أطول فليلاً عند المذهب المالكي الذي بات سائدًا في الأندلس وشمال إفريقيا وهو ما أوجز الكلام فيه في الفصل الثالث ؛ فقد استلزم أيّ جدل فقهي أو كلامي الكلام في أقوال النبي صلى الله عليه وسلم المصنعة به ويتناول الفصل الأول محور العدوى في مصنفات الحديث وشروحيه وكان لهذه المصادر مرجعية كبيرة في غرب البحر المتوسط الذي يطلق عليه غالبًا 'المغرب' ، حتى ما لم يُكتب منها فيه، كما شكلت بعد القرآن الكريم لُتُ لصورة التي عد كثير من المسلمين العدم عليها إلا أن الحديث معه لم يكن إلا مجموعة من النصوص. وتطلبت طريقة قراءة

(6) راجع ("Sterns. Representing and Remembering a Andalus") نجد مراجعته لمعاني كلمة (الأندلس) الكثير.

(7) ما يأتي في الكتاب من عليه [نعماني]، وصلي عليه [صلى الله عليه وسلم]، وترجمه [رسمي الله عنه] وما شابهه ؛ كل من ترجمه، لا النص الأصلي [المرجحة]

هذه النصوص وطريقة ربط بعضها ببعض وتوضيح دلالتها مجموعة من قواعد تفسير النصوص، وقد استُجيب لهذه الحاجة بطريقتين مختلفتين في الفقه الذي يبحث فيما يسمي على المرء فعله، ولماذا، وفي علم الكلام الذي يبحث فيما يسمي على المرء الإيمان به، ولماذا ولم يكن الفقهاء والمتكلمون متفهمين لعلم الحديث بالضرورة وإن كان غالبًا ما كانوا-، إلا أنهم كانوا يعرفون على الأقل الكتب التي يُرجع إليها لإيجاد ما يتعلق بمحل بحثهم ويأتي الكلام في الوضع الفقهي والكلامي للعدوى عند علماء المسلمين في الفصل الخامس، وسلاحظ القارئ من هذا الفصل وغيره من الفصول المتعلقة بدراسات المسلمين أن المعرب الإسلامي كان يعد وحدة واحدة يكتب فيها العلماء، ويقرؤون، ويأطرو بعضهم بعضًا، بنص الطرف عن الانقسامات السياسية التي قد تكون فرقتهم.

وعالما ما كانت الحطوط الفاصلة بين المعارف في دراسات الحديث والفقه وعلم الكلام صعبة، وعلى مؤلفات الطب مثل ذلك؛ إذ غالبًا ما بيع وأصعوها في حقول أخرى. فإن كان بعض العلماء الذين ذُكروا في الفصل الثالث لم يُعرفوا إلا بكتاباتهم في الطب؛ فقد كتب كثير غيرهم كتابات مرجعية في الفقه وعلم الكلام والتصوف، ورد على ذلك أنهم كانوا شعراء بلغاء. إن قدرة علماء العصر المتقدم-المسلمين مهم والمسيحيين- على إتقان حقول معرفية كثيرة هي بالوسط ما تحيط أي محاولة لقولتهم بأريحية في قالب الجماعة الواحدة، لا سيما عند النظر في آرائهم حول العدوى على مدى أكثر من ألف سنة.

الطب وعلم الكلام واللاهوت والدولة

حيما تفكر في سبل التصرف مع مخاطر المرض الوبائي اليوم - كما في حال فيروس أنفلونزا الحماقير (H1N1)-، وعندما يتعلق الأمر بتطوير اللقاحات، وباحتمال فرص الحجر الصحي؛ فعادة ما تلجأ إلى الدولة لإيجاد حلول شاملة وبعيدة المدى. وترى الدولة لدورها أنها مسؤولة عن حماية سكانها من المخاطر الصحية، وحماية اقتصادها من أي خلل محتمل، وحماية جيوشها من الأضرار

الاستراتيجية المحتملة ويستندم تصرفها مع خطر الوباء محاولة صسطة بطريق تنظيم قوة منه ومنسعة من الأطباء والمنحصرصين في الرعاية الصصة ولأن سلطة الدولة صما قل العصر الحديث كات صعبه وعبر مركزية مقاربة بصترات غيرها؛ كان الوضع شديد الاختلاف فيها، اللهم إلا بعض الاستثناءات البارزة مثل الدول المدن التي طلعت في أواخر العصور الوسطى من إيطاليا والعلماء الذين كتبوا في العدوى أو العرض الوبائي كتبوا في المقام الأول لكونهم من الثقافات في الحاسب لروحي أو الشرعي أو الطبي، ربما صرحوا بترجيحهم لتصرف منه، لكن نادراً ما كانت لهم سلطة لإيجاد ما يحذونه حتى في حال اس العطيط وزير إماره عرماطة في القرن الثامن الهجري الرابع عشر الميلادي، قد يصصح عندما ضرب الموت الأسود البلاد إن كان لاحتجاجة القوي لظاهرة العدوى أي تأثير في التصرف الرسمي الذي كان من مملكة عرماطة مع هذه الكثرة بل يكاد كل العلماء الذين عُرضت أراؤهم في الموصول الآتية كانوا يسطو، نتائج بحثهم وفكرهم الفردي وكانت الدرجة التي عندها عُدَّ أقرانهم من العلماء «راهم قطبة» ترتبط ارتباطاً مباشراً بمدى موثوقيتهم ويصصح -في أية حال- أن يعرف إلى أي درجة تمثل فيها هذه الآراء آراء الفئات الأمية في العدوى، ذلك مع أن في حال العظام الكنسية، والآراء المعصية، ورسائل الطاعون التي تُسط هنا يعرف على الأقل أنها كانت ترمي إلى الوصول إلى عموم المسيحيين أو المسلمين

ومع دخول الثروات لسياسية للأمة الإسلامية في إيبيريا في المصالح مد القرن الحادي عشر وطلوع الممالك المسيحية رويداً رويداً؛ تُرجم عدد كبير من المؤلفات الطبية والعلمية والعنفة من العربية إلى اللاتينية ثم إلى الفرنسية وقد كُتبت في السواب المتأخرة الكثير حول بناء مجتمع "متسامح" يضم أكثر من دين في إيبيريا العصور الوسطى⁸، وهو ما يسم من جذب عن الدرجة العالية من

(8) الدراسة الأم الآن في هذا الموضوع هي (Menocal, Ornament of the World)، وهي وإن أحسن كتابها، فهي للأسف تراج بسطة أرقام رمانها على إيبيريا العصور الوسطى *

الترايط العلمى للمجالين السياسى والاجتماعى المؤطرين ماديين على أنه وإن استند علماء المسلمين والمسيحيين إلى بعض من الثقافات الطيبة نفسها، وأهمهم دُكرُوا في بعض الأحيان بسابقات كتابية مماثلة؛ فقد احتلوا احتلافًا تامًا في طريق مهمهم للمرض الروباني، وفي طريق تحديد دلالة العدوى كيف كان ذلك ولم؟ ولم تكون المألة في هذه الاختلافات خطيرة؟ هذا هو موضوع الكتاب

مبى الكتاب

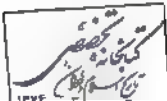
إن التاريخ المقارن عسير، ويرجع جانب من ذلك إلى أنه يلعب إلى متقاربات فيما لا يوجد عائلًا. وما يحادح فيه أكثر هو أنه -وهو يتسم بمطمح إلى حس فهم الاختلافات الثقافية والاجتماعية والدينية- يمكنه أن يدوم إلى تبسير تراث معقد، واختلاف تعميمات تقوم على ما يبرر من أمثلة فيها. يقاوم كتاب أفكار معدية السرعة هذه إلى الاحترال، فيرمي إلى توصيح التعقيد الذي في كلام المسلمين والمسيحيين في العدوى، ذلك بقدر ما يرمي إلى تقديم مقارنه بين التراثين، ويتجلى هذا الهدف في منى الكتاب يتناول التمهيد بعض المسائل التأريحية والنظرية التي أثارته دراسة العدوى في عالم البحر المتوسط في العصر المتقدم واتسعت عن العدوى نفسها، وربما لم يُتَوَقَّع طرحها وأتناوب في الفصول التالية له دراسات المسلمين والمسيحيين فيبحث الفصل الأول العدوى في مصفات أحاديث السى صلى الله عليه وسلم التي يُقال مرجوعها إلى النصف الأول من القرن السابع الميلادى -وهي العشرة نفسها التي كتب فيها إيريدور الإمشيلي-، علما لاقى الأمة الإسلامية الطاعون والحدام للمرة الأولى ثم يتبع الفصل الكلام في العدوى في شروح تلك الأحاديث، وهي شروح ظل

• وقد سط كتاب (Fletcher Moorish Spain) في هذا الصدد استعراضًا أدى قبل ذلك معشر صيين. وقدمت مايا سوير (Maya Soifer) مؤخرًا نقدًا ناقبًا لمصطلح التعايش (convivencia) الذي صيغ كثيرًا من كابات القرن العشرين في التعامل الدينى في إيبيريا (المصدر الوسطى راجع ("Soifer, 'Beyond Convivencia'"))

التدوين فيها حتى القرن الثامن عشر. وتبسط الأحاديث وشروحها أساساً الجدل
المذهبي والكلامي عند علماء المسلمين بالأندلس وشمال إفريقيا في العصر
المستقدم. ويتقل الفصل الثاني إلى الاستعمارات المجارية للعدوى في الكتابات
الإيبيرية (مسيحية، متحدداً كذلك مهجياً طويلاً⁹)، إذ يبدأ بكتاب الأسقف إيريدور
الإشبيني في القرن السابع، ويتابع حتى يصل إلى المعطيات الكنسية الوافرة التي
أخذ ينقونها الكاردر البلسي فينت فيرير في القرن الخامس عشر وتخصص
الفصل الثالث للعدوى في التراث الطبي عند المسلمين، مركزاً على الخصوص
على رسائل الطاعون التي طلعت على أثر الموت الأسود وسط الفصل الرابع
في البديهة خلاصة الكلام في رسائل الطاعون التي كتبها مؤلفون مسيحيون في
إسبانيا. لكنه يتسع بعد ذلك في بحث ظاهرة العدوى البصرية التي تباظر فيها
العلماء الإسبانيون المسيحيون في القرن الخامس عشر ويستند الفصل الخامس
إلى ما جاء في الفصلين الأول والثالث، فيستكشف الطرق التي جاء الكلام بها
في العدوى في الفقه وعلم الكلام ويتبع الفصل السادس الفصلين الثالث
والخامس ويبحث سل ناول المسلمين للعدوى بالدرس والتحصر في شمال
إفريقيا من القرن السادس عشر إلى التاسع عشر وأما الخاتمة؛ فأعود فيها إلى
الموضوع الأعم، وهو تصرف الأمتين الإسلامية والمسيحية مع الموت الأسود
في القرن الرابع عشر، وإلى أن ما سبق من مقاربات لمفاهيمها عن العدوى قد
أخطأت الهدف إلى حد بعيد.

والفصول مربة في نحو من الترتيب الزمني، إلا أن مساها في المقام الأول
من حيث الموضوع إذ أثرت على اتباع ترتيب زمني محض أن اتبع تطور نقاش
أو مجار بلاعي معين -مثل جوار الفرار من الطاعون في العقه أو إعداد
الهرطقة-. وتأثرت من اتباع هذا النهج نقاعة أنه وإن كان شتى الحطبات
الطبية والفقهية والأدبية والعقدية التي بررت فيها العدوى قد تأثر بعضها ببعض،

(9) النهج الطولي (longitudinal approach) هو الذي يقوم على ملاحظة وتحليل مسار تكون
ظاهرة أو ظواهر معينة، في مجتمع معين لفترة محددة تكون طويلة نسبياً في الغالب
(المرجعة)



عقد كان لكل منها كذلك انصافها، وهو ما يستحق العناية في ذاته وأنا أدرك أن الانتقال الرمزي جيئة وذهاباً بين برائين علميين مختلفين قد يعالج القارئ، ولذلك رودته في الصفحات من [34-31] بقائمة للمؤلفين المسلمين والمسيحيين الرئيسيين الذين تناولهم الكتاب.

شكر وعرفان

أشكر أولاً واحداً مشرفاً محاميل كوك (Michael Cook) وويليام جوردا (William Jordan) الذين حالني الحظ أن أدرس على يديهما في جامعة برنسوتون (Princeton). إذ كانت كلية الدراسات العليا تجربة عسيرة، ومحيرة، ومحطة، ومقهرة في كثير من الأحيان، لكنهما لم يقدموا لي سبل البدء في طرح الأسئلة التي كنت أعنى بها وحسب، وقد عرّبت في أثناءهما -الفترة الثامنة على أن أكون راجحاً- إذ من بين حلقات الدراسة التي قدمها كل منهما أثناء احتلقت بينهما انظره لأولى إلى ما قادمي إلى هذا الموضوع عبر العالوف إلى حدّ وأن أشكر لميسائل كوك -على الخصوص- صبره معي، وتعليقه، واقتراحاته وتصحيحاته بلغة السخاء وأود أن أشكر كذلك أندراس هاموي (Andras Hamori) وابراهيم أودوختش (Abraham Ludovitch) على ما قدم لي من دعم ورشاد.

وأضع نصباً هذا المشروع في برنسوتون، وخرج إلى العالم من مدرّسا، من قسم دراسات العربية للمجلس الأعلى للبحوث العلمية (Consejo Superior de Investigaciones Científicas) كانت ريارتي لأوس في صيف سنة 2002م، والأخرى في 2003م، وهذه دامت سنة، وقد أعدت في الريارتي من السنة الثالثة والجامعة التي وجدتني هناك، وأعدت كذلك من محاوراتي مع إيلسا دي فيديبي (Elena de Fekpe)، ومايل فييرو (Maribel Fierro)، وميرثيديش عارثا ريسان (Mercedes Garcia-Arenal)، ورشيد جور، وماويلا مدين (Manuela Mann)، وفرساندو ميديسو (Fernando Mediano)، كريستينا دي لاسويسا (Cristina de la Puente)، ديفينا سيرانو (Delfina Serrano) ولمايريل فييرو فصل عليّ بدعمها الذي لم ينقطع، ومرجعها الوافرة، وتعليقاتها، ووقتها، وإعانتها

طالب دراسات عليا قليل الشاع على أن يجد طريقه في الدراسة في الأندلس كذلك أنا شاعر لكريستينا ألفاريز ميلان (Cristina Alvarez Millan) بصحبها ودعمها في محاولاتي الأولى لفهم رسائل الطاعون وأخيراً؛ فقد نشرت في الصيف الأول لي بإسبانيا صحيفة صوفيا تورالاس-توادر (Sofía Torallas-Tovar) لي وصداقتها طوال هذا الصيف والعالم الذي عدت فيه إلى إسبانيا

نقح هذا المشروع بمراجعات كثير من الأصدقاء والزعماء، منهم نجم حيدر، وتوبي جونس (Toby Jones)، وس ليرنر (Ben Lerner)، وجوديث لوبشتاين (Judith Loebenstein)، وناثالي بوتر (Nathalie Peutz) كذلك أودب من تعليقات جوسلين هندريكسون (Joce yn Hendrickson)، وسعيد رحمن، (ومجداً) ناثالي بوتر، وبدلهم معي وبصحبهم لي وأود أن أقدم عميق شكر لي للقارئ الأول المجهول في مطبعة جامعة جور هوكسر (Johns Hopkins University Press)، ذلك القارئ الذي اقتطع من وقته وصره في التصحيح والتنقيح في كل صفحة من صفحات المخطوط. وقد سبب إلى حل المشكلات التي به إليها القارئ الثاني، وأنا شاعر له كذلك قراءة المتأني للمخطوط وأود كذلك أن أعرب عن امتناني العميق لحاكيلين ويمولر (Jacqueline Wehmueeller) من مطبعة جامعة جور هوكسر بسبب دعمها وحلمها وتوجيهها في طريق تحويل صفحات المخطوط إلى كتاب وللويس كروم (Lois Crum) فصل علي في تحريرها المفصل والمتأني لطباعة المخطوط، إذ أعدت على النص بالتنقيح.

كان مثواني الأكاديمي في السنوات الخمس الماضية هو قسم الأدب في كلية ميلبري (The Religion Department at Middlebury College)، وإسباني من حق لأسف جزء من هذه البيئة الجامعية الدافئة لم أبدأ في هذا الوقت تعلم أساليب التدريس وحسب، وإنما كذلك حمزتي محادثة زملائي، وقبلهم طلابي

منذ أن شرعت الاشتغال بموضوع العدوى وأخذ يتبعني من مصر واليمن ونيوزيلندا وإسبانيا والمغرب حتى انتهيت إلى فيرمونت (Vermont). وكان رفيقي الدائم زوجتي ناثالي بوتر، التي أنا شاعر لها ما هو أكثر من الدعم الأكاديمي،

فلولاها لما كان لعالم ما في هذه السنين أي معنى كثيرًا ما ذهب أسا مانايو (Mata'o) إلى مكسي في السنوات الثلاث الأخيرة؛ فانتف هاربا منه بعد ما اصطدم بأكوام محقة من الكس المتعفة بهذا الموضوع وما أكثر ما سألي 'سم؟' عندما أقول إسي داهب إلى العمل الآن ولا يعني إلا أن أرحو أن موصل بذكرني بما أسسه عاري سنايدر (Gary Snyder) العمل الحميمي (The real work)

قائمة مرتبة ترتيباً زمنياً لعلماء المسلمين والمسيحيين الذين كتبوا في العدوى في العصر المتقدم

- ابن سهل بن ديش انطري (ت بعد 240هـ/855م)، طبيب كان مسيحياً ثم اعتنق الإسلام عاش في سامراء.
- ابن فسه (ت. 276هـ/889م)، متكلم ومحدث وفقه عاش حلّ حياته في بغداد.
- ثابت بن مرة (ت. 288هـ/90م)، طبيب وعالم رياضات وعالم فلك من حرّان، عُرف في بغداد، وتوفي بها.
- محمد بن زكريا الرازي (ت 311هـ/923م)، طبيب وطالب للعلوم الطبيعية على العموم ولد في مدينة الريّ، وتوفي بها، وأقصى سنوات كثيره من عمره في بغداد.
- الحطّايي (ت 338هـ/998م)، محدث وشاّرح للمحدث وشاعر من مدينة بستان في جوبيّ أفعاستار.
- ابن صبا (ت. 428هـ/1037م)، فيلسوف وطبيب من بخارى توفي في مدينة همدان.
- ابن بقّار (ت. 449هـ/1057م) محدث وشاّح للمحدث من قرطبة.
- ابن عبد الوهّاب (ت 463هـ/1070م)، محدث وفقه من فرجة.
- الباحي (ت 474هـ/1081م)، متكلم وفقه من بطليوس، توفي في المربة.
- ابن رشد (ت. 520هـ/126م)، فقيه وفاضل من قرطبة وهو حلّ الفيلسوف ابن رشد.
- الباري (ت. 536هـ/1141م)، فقيه وشاّح للمحدث من المهدية في إفريقيا.
- ابن العربي (ت. 543هـ/1148م)، محدث وفقه من إشبيلية دس في فاس.
- عياض بن موسى (ت. 544هـ/1149م)، فقيه من مسنة توفي في مراکش.
- ابن الصلاح (ت 643هـ/1245م)، محدث وفقه من شهر رور على حدود العراق وإيران- توفي في دمشق.
- أبو العباس أحمد بن عمر القرطبي (ت 656هـ/1258م)، فقيه ومحدث وشاّرح للمحدث من قرطبة توفي في الإسكندرية.
- أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي (ت 671هـ/1273م)، محدث ومفسر من قرطبة توفي في صعيد مصر.

البوي (ت. 676هـ / 1277م)، فقيه ومحدث وشارح للحديث من بوي بالقرب من دمشق
 ابن أبي جمرة الأندلسي (ت. 699هـ / 1300م)، محدث راهب، لا يعرف محل مولده ووفاته
 عمر الكوي الشيبلي (ت. 717هـ / 1317م)، متكلم وفقه، عاش في بوس ومات بها
 شمس الدين الدهبي (ت. 748هـ / 1348م)، محدث وفقه، عاش في دمشق ومات بها
 ابن الوردي (ت. 748هـ / 1349م)، فقيه وشاعر من معرة النعمان توفي في حلب
 ابن قيم الجوزية (ت. 751هـ / 1350م)، متكلم وفقه عاش في دمشق ومات بها
 ابن مفلح المقدسي (ت. 763هـ / 1362م)، فقيه وأصولي عاش في دمشق ومات بها.
 ابن حاتمة (ت. 770هـ / 1369م)، فقيه وطبيب من ألميريا
 ابن الخطيب (ت. 776هـ / 1374م)، فقيه وطبيب ومتصوف، نشأ في غرناطة وتوفي في فاس.
 ابن أبي حنلة (ت. 776هـ / 1375م)، شاعر وأديب ومتصوف من نيسابور، توفي بالقرب من
 القاهرة

ابن بُب (ت. 782هـ / 1381م)، فقيه وقاص عاش في غرناطة وعلم بها
 المسبحي (ت. 785هـ / 1383م)، فقيه ومحدث من بلاد الشام
 البركلامي (ت. 786هـ / 1384م)، فقيه ومتكلم وشارح للحديث. توفي في الحج ودفن في
 بغداد.

الشاطبي (ت. 790هـ / 1388م)، فقيه وأصولي ولد في غرناطة ومات بها
 الأبي (ت. 827هـ / 1425م)، محدث وفقه وشارح للحديث عاش في بلاد المغرب
 ابن حجر العسقلاني (ت. 852هـ / 1448م)، محدث وفقه وقاص ولد في القاهرة ومات بها
 العيني (ت. 855هـ / 1451م)، فقيه وشارح للحديث وقاص من عيذاب في الشام، نشأ وتوفي
 في القاهرة

الرضاع (ت. 894هـ / 1489م)، فقيه وطبيب وقاص من نيسابور توفي في بوس
 النوسي (ت. 895هـ / 1490م)، متكلم ومتصوف وطبيب ولد في نيسابور ومات بها
 المواق (ت. 897هـ / 1492م)، فقيه وقاص توفي في غرناطة
 القسطلاني (ت. 923هـ / 1517م)، محدث وشارح للحديث ومتكلم، ولد في القاهرة ومات
 بها.

البوسي (ت. 1102هـ / 1691م)، فقيه ومتصوف ومتكلم من بلدة قرب صغرو، توفي في فاس
 الرزقاني (ت. 1122هـ / 1710م)، فقيه ومحدث ولد في القاهرة ومات بها
 محمد بن أحمد الحاج (ت. 1128هـ / 1715م)، فقيه ومحدث، ولد في فاس ومات بها

أحمد بن مارك البجناسي اللطفي (ت 1156هـ/ 1743م)، متصوف وفقه عاش في فاس
أبو عبد الله محمد الثاني الحميدي السوسي (ب 1163هـ/ 1749م)، طبيب
محمد بن الحسن الباني (ت 1194هـ/ 1780م)، فقيه وحطّيب توفي في فاس
أحمد بن عيسى (ب 1224هـ/ 809م)، متصوف وفقه من منطقة الخميس قرب طنجة توفي
في لرميج، وهي منطقة قريبة من طنجة كذلك
محمد بن أحمد الزهوي (ت 1230هـ/ 1814م)، فقيه معري
محمد بن الدسم الغلالي الموهي بعد سنة 1252هـ/ 836م، فقيه من سجلماسة توفي في
الرياض
حمدا بن عثمان حوچه (ب 1258هـ/ 842م)، فقيه جرائزي، توفي في اسطنبول
محمد بن المديني بن علي جون (ب 1302هـ/ 884م)، متصوف وفقه معري.
العريسي (ب 1313هـ/ 1896م)، فقيه وشاعر من نعلان موهي في المغرب
الأسقف هيرابوس لفرطاجي (Cyprian) (ت 258م)، عاش في قرطاج ومات بها
امبرورياسر (Ambrosiaster) (القرن الرابع) هو اسم أطلق على مؤلف مجهول كان يعتقد
سابقاً أنه أمبرور (Ambrose) (ب 397م)
جيروم (Jerome) (ب 420م)، مفسر كنسي ولاهوتي من مدينة ستريدون (Stridon) في
مقاطعة دالماتيا (Dalmatia) توفي بالقرب من بيت لحم
إيسيدور الإشبيلي (Isidore of Seville) (ت 636م)، أسقف ومؤرخ عُرف سيرته في إشبيلية
بيوس الليبي (Beato of Liebana) (ب 798م)، راهب كانترياني (Cantabrian)، كتب
شرحاً على سفر الرؤيا
مسما بن لوف (ت 297هـ 910م أو 308هـ/ 920م)، طبيب عاش في بغداد ومات في
أرمينية
هايمو هالبرشتاتنسيس (Haymo Halberstatensis) (ت 850م)، راهب من الليبديكتين
(Benedictine)، وأسقف هالبرشتات (Halberstadt)
روبرت الدويسري (Rupert of Deutz) (ب نحو 1130 - 1135 م)، راهب وعالم في
أفلاهورت من لييج (Liege)، أصبح رئيس دير دوير، وحدم هناك حتى وفاته
هيرفيه دي بورج ديو (Hervé de Bourg Dieu) (ت 1150م)، راهب من الليبديكتين
(Benedictine)، ومفسر كتابي توفي بالقرب من تور (Tours)
ريشارد القديس فيكتور (Richard of Saint Victor) (ب 73، 11م)، لاهوتي وصوفي في دير
القديس فيكتور في باريس عاش في باريس ومات بها

توما الأكويني (ت 1274 م)، لاهوتي من مدينة روكسيكا (Roccasecca) بإيطاليا مات في
 فوسانوفا (Fossanova) القريبة من روما.

ألفونسو العاشر (Alfonso X) (ت 1284 م)، ملك مملكة قشتالة (Castile) وليون (León)
 ولد في طليطلة، وتوفي في إشبيلية

ألفونسو العرطبي (برر سنة 1348 م)، طبيب من قرطبة

جاكمه دأغرامون (Jacme d'Agramon) (ت 1348 م)، طبيب وأستاذ في الطب في لاردا
 (Lleida) بقطونيا (Catalonia) توفي في مدينة لاردا

طبيب غير معلوم من موبليه (Montpellier)، برر في سنة 1349 م.

غي دي شولياك (Gui de Chauliac) (ت 1368 م)، طبيب مات في أفييون (Avignon)

فنت فيرير (Vincent Ferrer) (ت 1419 م)، واعظ دومينيكي من فالنسيا (Valencia)
 توفي في بريتاني (Brittany).

ألفونسو دي شيريسو (Alonso de Churruo) الممتوهى بين سنتي 1429 و 1431 م، طب
 قشتالي محوّل⁽¹⁾

إبريكي دي فيليبا (Enrique de Villena) (ت 1434 م)، إنساني قشالي من طبقة السلاء

ألفونسو فرساندير دي مادريجال (Alfonso Fernandez de Madrigal) -توستادو (El
 Tostado-) (ت 1455 م)، أستاذ في اللاهوت وأستاذ من أفيلا (Avila)، وتوفي
 فيها

(1) يُطلق مصطلح المحوّلون (converso) في الإنجليز في الأساس على الذين تحولوا من اليهودية
 -على الخصوص- أو الإسلام إلى الكاثوليكية تحت ضغط محاكم التفتيش في إسبانيا أو
 البرتغال في القرنين الرابع عشر والخامس عشر [المترجمة]

أفكار معدية

تمهيد

العدوى والسببية في نظر المجتمعات

المسلم والمسيحي المتقدمين⁽¹⁾

«الآن إن برل علينا وباء قاتل، فعلى أن نرى حيث كنا، أن تأخّر بما يُعثر بنا، أن نعوّى بأن بعضنا مكبل بعض - وبدن لا يستطيع بعض أن يعصّل عن بعض، أو أن يمر من بعض يمكننا في المعتدّ أن نوفر بأن عدت الله قد وقع عب، لا من أجل أن يجزيها على خطاياها وعيب، وإنما من أجل أن يختبر إيماننا وحيث كدنت، إيماننا في أن يرى ما ينبغي عيبه فعله له، وحيث في أن ندرك ما ينبغي عيب فعله تجاه إخواننا ومن أيبي أن الأمانة كلها - منها مثل أي طاعون - نشرها بين الناس أرواح شريفة، فسمم انهواء، أو نعتت نفساً موبوءة يقذف سم قاتل في الأحسام غير أن هذا قصاء الله وحراؤه الذي يجب أن نحصع له صابرين، كما يجب أن نكون لإخواننا، وأن نصع حياتنا في سبيل ذلك كما علما انطدس يوحنا "بهذا قد عرفنا انفسه أن ذلك وصّع نفسه لأخيلنا، فنحن ينبغي لنا أن نصع نفوسنا لأخيل الإخوة"»⁽²⁾

مارتن لوتر، 1527م

«إنني كنت أظن ألا أرى قنوت كثير ممن يسمون أنفسهم مسيحيين مصليين وهي شوشها أحدهم لثرك للجوبة»

أنتوني دويريغ، طبيب مولدي، 1664م

(1) الاقبيات 27، "Whether One May Flee"، Luther، مفول في (Noordegraaf)

27 "Calvinism and the Plague".

(2) رساله يوحنا الأولى 163

يتناول هذا الكتاب سبل تصور المسلمين والمسيحيين عن العدوى في العالم المتقدم، والمعنى الذي أضموه عليها في كتاباتهم الكلامية واللاهوتية والطبية والأدبية. وقد ركزت دراستي في هذا الموضوع الصبح على العدوى مثلما نكلم فيها مؤلفون عاشوا في إيبريا وشمال إفريقيا في العصر المتقدم بدأ هذا المشروع دراسةً لآثار جائحة الطاعون النشلي الثابتة التي صربت أمتي المسلمين والمسيحيين في إيبريا أواخر العصور الوسطى وبدايات إصاب الحديثة -من القرن الرابع عشر إلى الثامن عشر الميلادي، ويبرر في الكتاب النصوص التي كتبت في ذيل الموت الأسود الذي وقع في أواخر أربعينات القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي. إلا أنه من أجل أن أصح لهذه النصوص ومؤلفيها موصفاً وحدث أنه يلزمي أن أتناول التراث العلمي الذي بين الطريقة التي فهم بها علماء المسلمين والمسيحيين طبيعة العقبة التي اعترضتهم في القرن الرابع الهجري/الثامن الميلادي، وتبين أي دلالة أسعوها على مفهوم العدوى كذلك أنطرق إلى الطريقة التي واصل بها علماء المسلمين في شمال إفريقيا الماطرة في طبيعة العدوى لسوات ليست بالقليلة من القرن الرابع عشر الهجري/الثامن عشر الميلادي، عندما رأوا -في إطار الاستعمار- تأييداً أوروبياً عريضاً لمرض الحجر الصحي في أرمان المرض اليوناني؛ وذلك كي أوضح التطور التاسع الذي حل بردات فعل العلماء على الموت الأسود الذي وقع في القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي

فمرام كتابي بدأ هو سبط دراسة طويلة لمفهوم العدوى في الوسطين الإيبريس؛ المسلم والمسيحي، من أول أقول العصور العتيقة إلى طبع عصر الحداثة ويأتي هذا التحقيق في الأساس في سياق مرضين يعرفون اليوم بالطاعون والجذام. ويمكن مقارنة تناول المسلمين للعدوى بتناول المسيحيين؛ إلا أنه لا يمكن أن يحترل أي مهما بأريحية في موقف أو توصيف واحد لذلك حاولت أن أقارب كلام العلماء في العدوى من حيث الطريقة التي صمموها بها في خطاباتهم الكلامية واللاهوتية والطبية والفقهية الأوسع من مسألة العدوى بصها.

قد لا يتضح سوى اختار العدوى موضوعًا لدراسة تاريخية مقارنة في طرفه
عبر إلا أن الطرائق التي تنصور بها المجتمعات الأمراض المعدية وتجاهلها
تأتي برؤى بديعة عن ممارساتها الاجتماعية والفكرية. وحده العقد الماضي
وأحدث تنريد فيه عناية العلماء بتتبع تاريخ العدوى في شتى البيئات الثقافية
والسبابة⁽³⁾ ولأن الأمراض المعدية -مثل الطاعون- كوارث طبيعية بطول كثر
مروءًا من البشر، فهي تعرض إشكالات معقدة لعلماء المسلمين والمسيحيين
فما دلالة الطاعون التي هي أوسع من دلالة المرض نفسه؟ وما التصرف السديد
معه؟ أم يمكن للمرء أن يفر منه، أم أن عليه واجب البقاء ورعايه الموصى؟ أم يمكن
أن يسفل الطاعون من واحد إلى آخر، أم أنه قد يكون ناجًا بمصاد انهواء
كذلك؟ كانت هذه هي مواطن انتحير الأعم التي ظهرت على أثر الموت
الأسود وسرعان ما تبعها إشكالات أدق تبسط رؤى عن السبل التي فارب بها
علماء المسلمين والمبش مفهوم العدوى و الدلالة المحارية الصحيحة
للطاعون، وكيف يشبه الأمر من المعدية الأخرى، مثل الجدام؟ ألقطاعون
العدرة عني عن نفسه، أم أن انتقاله هو بعمل الله تعالى رأسًا؟ إلى أي مدى
يشبه فيه طريقة انتقال الطاعون العن، أو الأسكى آثار الإباحية؟ وإد أسكشف
بعض أحوبة العلماء على هذه الأسئلة، فقد يكون م آتي به في سبل هذا هو
التصر العمق في المعدير التي عدها العلماء موثوقة وذات صلة بساء دلالة
الأمراض أكثر من توضيح مواقفهم الفردية من طبيعه الأمراض

العدوى قبل المختبرات

لا يدحل القارئ العالم الإسلامي والمسيحي المتقدم -عالم الكلام والفقه
واللاهوت- بحث عن صور للعدوى دون عراقيل، إلا أن العقبة الرئيسة أمامه
أعم، صبحتها الإقرار العالب بالافهام الحديثة عن المرض لقد تعير تصور

(3) راجع على الخصوص (Dashford and Hooker *Contagion*) و (Conrad and Wujastyk *Contagion*).

المرض -ومعه العدوى- تميزاً عميقاً في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، بعد ما أطلق عليه أندرو كوينغهام (Andrew Cunningham) الثورة المخترية (laboratory revolution)، وما وصفه كاي كودل كارتر (K. Codeil Carter) سرور برنامج بحثي إيتيلوجي⁽⁴⁾. كان هذا التعبير مهماً -ويعد اليوم على الحد البعيد تغيراً معيارياً وطبيعياً- إلى درجة أنه إن لم يؤخذ في الحسبان؛ لصعبت مقارنة النظرة العالمية إلى علماء العصر المتقدم بأي فهم أو تفهم

لقد صرف مؤرخو الطب قدراً عظيماً من عايتهم إلى التطورات التي شهدتها الفكر الطبي الأوروبي في القرن التاسع عشر، وكلامي الوحيير في جوانب كتاب كوينغهام وكارتر يحل بهذه الإسهامات الثرية والدقيقة⁽⁵⁾ وعلي كذلك أن أؤكد أن المؤلفين اختلف في مقارنتهما لتاريخ المرض؛ إذ بحث كوينغهام في تأثير الثورة المخترية في فهمنا لانتقال الطاعون، وركز كارتر على نظريات أسباب الأمراض وإن كان مؤكداً أن انتقال المرض وأسباب المرض موضوعان معصيان لكل منهما تاريخه؛ وإنما -من أجل مقاصد هذا الكتاب الذي هو وقف على تفسيرات العدوى وتأويلاتها في العصر المتقدم- أعى أساساً بالوسيلة التي عبرت بها تطورات القرن التاسع عشر تمييزاً جمعياً- السبل التي يفهم بها الناس الأمراض وأصولها وطائعها في يومنا هذا وإن كانت الملاحظة الآتية قد ابتذلها مؤرخو الطب؛ فقد تكون ذات قيمة عند طلاب التاريخ الإسلامي وعند غير المتخصصين

يعتقد كل من الممارس الطبي والجمهور العوام اليوم أن لكل مرض أسباباً تميزه وتحدده، ولولاها لما وجد. ونحن لا نقبل إمكان وجود عوامل سببية

(4) راجع (Cunningham. "Transforming Plague") و(Pelling. Meaning of Contagion) اهـ

(5) الإيتيلوجيا (etiology) هو على الخصوص علم أسباب الأمراض [الترجمة] راجع فهرس الكتب في الكتاب المستشهد به لكوينغهام (Cunningham) وكارتر (Carter) وورويور (Worboys)، وكذلك في أحدث مقالات براون (Brown) من الهواء المُنْتَن إلى القذر (From Foetid Air to Filth)

مرتبّه إلا في حدّ، للأمراض التي لا علاج لها علماً، الأمر، ص. الي لا منهما ههنا
 ثاماً، وهو ثاماً م نهت إله سوران سونتاج (Susan Sontag) عن السرطان -في علو
 عظيم⁽⁶⁾ برر هذا، المهم على الخصوص في الأمراض المعدية، وأحد يظن رويذا
 رويذا طول العرب اساع عشر على امساظوت اتني دارت حون نظرية البكتيرية
 للمرض⁽⁷⁾ وربما كان أشهر من استخدم النظرية البكتيرية هو لويس باستير
 (Louis Pasteur) (ب 1895م)، وروبرت كوخ (Robert Koch) (ت 1910م)،
 ولم يكن مدحهم هو وحده نواح التقدم الكونولوجي أو الاكتشافات التجريبية،
 ولم يكن حتى أساس متاحده. وقد أطلع كارد في بيان هذا، وإما امتد إلى
 بعده صباعه نظرية عن طبيعة المرض، التي بمجرد فهمها ههنا صحيتها، يمكن
 تطبيقها على أمراض لا تسبها البكتيريا محض وإما نهها كذلك فيروسات
 أو مصير في مواد الجسم. وينقل كارد عن كوخ فيصف هذا التحول في فهم
 المرض بأنه نواح اتباع "حيثبه إبيولوجية"، يعرفها على نحو

فيمكن وصف الحيثية الإبيولوجية نهها الاعتماد بن أفضل من البطره على
 الأمراض وههنا هي الأسباب، ولا سبب، لأسباب الطبيعية أي التي ستمد
 إلى قوى الطبيعة لا إلى الاسهك المتعمد للمعابر لأحلاقية أو الاجتماعية،
 والعامّة أي أن السبب نه مشترك في كل حد من أحوال مرض معين،
 والضرورية أي أن المرض لا يقع في عبات سببه - لعد هيمس طريقة تصور
 المرض هذه على الفكر الطبي مند القرن الماضي - ويتصح في الوقت نه من
 الأدبيات التاريخية والأثروبولوجية أن اعدية بالأسباب العامة قد تفرد بها
 العرب الحديث فلا وجود معناه مثله في الطب غير العربي، أو
 في الطب الذي كان قبل منتصف القرن اساع عشر وهذا المفهوم هو
 سمه يمان. بها انتكيز العربي الحديث عن المرض⁽⁸⁾

(6) راجع 61 (Sontag, *Illness as Metaphor* (1988)). راجع كذلك الفصل الثاني من هذا الكتاب

(7) راجع (Carter *Rise of Causal Concepts*)

(8) المرجع السابق 1

ولم فصل الحبيثة الإيتولوجية إلى وضعها المهيمن يومئذ دونما صدد. قد يفترض اليوم أن معارضيها كانوا مدعين إدعاءً أعمى لمرجعية التراث، أو أنهم رفضوا الدليل التجريبي؛ إلا أن القول الأدق هو إنهم كانوا فقط أوعى بحدود الدليل الذي بسطه باستور وكوخ وغيرهما من اليوم⁽⁹⁾ ولكي يكون ما جاء به علماء البكتيريا مقنعاً، لا بد من قبول مقدماته سلفاً، ويتطلب هذا ما يشبه فعل الإيمان:

«جمع كوخ وباستور في اشتغالهما بالحمرة الحبيثة (anthrax) أدلة تعريبية على السببية، واحتجغت أدلتهما إلا أن إثبات النسب بالليل التجريبي وحده محال. وبدى ذلك في الاعتراض الأساس الذي ظل يثار طوال القرن - أنه أي ما كان مدى الاحترار في عزل الكائنات الحية، فدونما ما حصر احتمال أن يكون السبب الحق للمرض هو دخول الدم فروس عبر معروف أو أي كيان مختلف تماماً كان إثبات أن البكتيريا تسبب مرضاً بعينه - مثل الجمرة الحبيثة - محالاً في غياب نظرية يُقر فيها بأن البكتيريا سبب ممكن، نظرية يلزمها افتراض مثل المرضية البكتيرية (Bacterial Hypothesis) وحيثما يحقق الإقناع العقلاني، يكون استبدال الوحيد هو التحويل (conversion)، وقد لزم تحويل المفروضين إلى النظرية الكرية نحجٌ «معارق للطبيعة» من حيث كونه خارج ما كان يمكن توقعه توقعاً يقبله العلم داخل إطار الطب المنوروث. ولم يلزم علماء البكتيريا كي يدركوا التحويل - مجرد دليل، وإنما هو هو أشبه بالمعجزات»⁽¹⁰⁾

(9) وقد ألح مايكل ووربوير (Michael Worboys) كذلك إلى أن الأحياء في سببب القرن التاسع عشر عادة ما كانوا يعفرون من التمويل على مبادئ عامة، وبسب كانوا يعفرون الممارسات التجريبية، راجع (Spreading Germs. 28) لكن عاليا القول إن لكارسر ووربوير مقاربتين مختلفتين أخلاقاً كبيراً إلى حد، الموضوع، بحثان على الموضوع في مسألة تعريف «النظرية» في تاريخ الطب وأهميتها (Carter Rise of Causal Concepts. 6-9) مراجعة ووربوير لكاتب كارسر في نشرة تاريخ الطب (Bulletin of the History of Medicine

(10) راجع (Carter Rise of Causal Concepts. 126) والكلمات المشددة [المكتوبة =

وقبول الدليل التجريبي لسبب الأوبلا معلق كذلك بالحلافات المريرة التي حدمت بين مشني العدوى ومكربها على مر كثير من القرون اتسع عشر في إنجلترا، وعالمًا ما مرها استحصار لأهمة الأولى للعدوى وتلوث الهواء/ انما ما (miasma) وهف يمكن -محدد- انراض أو انموف المنكر للعدوى ينصف -في رده للحيثية الإيتولوجية- بانكا حدري للتوحيه التجريبي إلا أنه لم يأت منهاك الطب في الحدت مارق نبس العدوى والمبارما -كما قال هاملين (Hamlin) ووردوير-، وليس ذلك حسب، وإنما عالمًا ما قبل مشنو العدوى ومكروها مسئلمات مشبهة وهم يحتجون لطوائف مختلفة^١

واندراسة المسأحة بديعه حول نماذج القرون التاسع عشر الطة المتعيرة -مراء-ها المتبعة لأهميه الأطر النظرية في الدليل التجريبي وعرضيه تأويلاته هي دراسة بسة الأهميه في الكلام في العدوى في العصر المتقدم إنها تنوق اتحاد موقف مبني معالي عن الوضوح "الطسمي" للحيثية الإيتولوجيه، وتشدد تقويض أي معادله بين الطب العربي الحديث وأفكار العقلانية، ولو بيرة قد لا تكون الحاحه إلى هذا التفريق واصحة بعد، إلا أنها سلامي في مسار هذه الدراسة مصما كشره كات قدمت الدراسات العربية فيها أفهامًا عبيها عن لعدوى والمرص من أفهام ملعي لعصر المتقدم على غيرها من الأفهام؛ ذلك أنها تشه -شيها ما- الحيثية الإيتولوجية وفي الحق أنه إن أقرر بأن الأمراض هي سى احتمعية على الأقل بعدد ما هي كياناب سولوجة؛ فيرما إذن أن سحرر دلت من معريات العنور على أمراض اليوم وأساليب اتصالها في الماضي، وأن أدرك أن هذه الفكرة قد لا يقر بها نعماء في العلوم الطبيعية، وإن كانت فكره معتدلة بس مؤرحي الطب حاء أيرمالاغا (Arrizaba ga)

١ [مخط مريض] مشدده في الأصل وملاحظات كارم عر السبب سرعي لانباء، ولذلك ساعود إليها

٢ [ووصيفي لهذا الجدد ها مختصر وميسر راجع (44) Hamlin, 'Predisposing Causes' (49) و(42) Worboys, Spreading Germs] و(Cooter Anticontagionism) نجد تفصيلا ومراجع أكثر

وهندرسون (Henderson) وفريش (French) بدراساتهم الحثري الكبير (Great Pox)، فأثاروا هذه المسألة في صوره مدبغة، لا سيما في قراءتهم لنظرية "بدور المرض" (Seeds of Disease) التي افترضها العالم الإيطالي فراكاستورو (Fracastoro) (ت. 1553م)⁽¹²⁾ وبعض النطرف عن سهولة أن يقرأ المرء اليوم كتابات فراكاستورو وكأنها تؤسّس نظرية الجراثيم؛ فقد وصح انتقال المرض فيها في إطار مفاهيمي مختلف تمامًا عن الحثية الإيتيولوجية. ولم تُقارَب مؤنعات كثير من علماء آخر مائة سنة معها، وأحد الأمثلة البارزة هو العلامة ابن الخطيب الأندلسي (ت. 776هـ/ 1374م)⁽¹³⁾ وأنا أصع في هذا الكتاب الكلام في العدوى داخل إطار أوسع من الحطابات، الكلامية منها واللاهوتية والفقهية والصوفية والأدبية؛ ذلك لكي أوضح دلالاتها المتزامنة ويلزم تناول العلاقة بين العدوى والسببية التي سبق وألمع إليها كارتير- في هذا السياق؛ لأن لها دورًا مهمًا فيه

مشكلة السببية، ومرام حريان العادة

جاء أدب الرحلات في بدايات العصر المتأخر، فحظ في عاليه رائدو أوروبا للشرق الأوسط -الذين يرصدون سلوك السكان المحليين في أرمين المرص اللواتي- سلوك المسلمين "الجبري"، وربطوه بإيمانهم بالقضاء والقدر -أو بالأحرى- بحريان العادة (Occasionalism)⁽¹⁴⁾ ربما كان لفوعة الرقص الأوروبي لفعل المسلمين الذين أبوا المزار من انطاعون علاقة بالجدل الذي دار بين بعض المسيحيين وبعضهم تمامًا بقدر ما كان له علاقة بالتحير الاستشراقي، وسأعود إلى هذه المسألة في موضع آخر من السهيد. وهذا يجدر تأمل الأساس العقدي

(2.) راجع (Arrizabalaga, Henderson, and French. Great Pox, 244-50)، و (Arrizabalaga,

"Problematising Retrospective Diagnosis"، وهو لسعة تدرجيه موجرة جامعة في مجاز

تاريخ الطب ومقالات فيفيان نيوتن (Vivian Nutton) البتيمه في فهرسة الكتب

(13) يأتي الكلام عن ابن الخطيب في الفصل الثالث بإضافات

(14) راجع (Panzac, La peste, 283-86)

الذي ربط عد بعض علماء المسلمين بكار الأناست بأكبر العدوى وعقيدة حرياب العادة هي الاعتقاد بأنه لا رتباط سببي ضروري بين الحوادث، وأن الله تعالى يخلق كل شيء من جديد في كل لحظة، وهي عقيدة لها جذور في العالم الإسلامي في المظارات الكلامية التي دارت منذ القرن الثالث لهجري/ التاسع الميلادي حول فتضاءاب قدرة الله تعالى المطلقة وقد تناول دومينيك بيرلر (Dominik Perler) وأولريش رودولف (Ulrich Rudolph) تاريخها مؤخرًا بسبيل دققة مضمرة، نسع شؤهما في العالم الإسلامي، وانتقالها إلى العالم المسيحي العربي بطريق كتابات موسى بن ميمون في القرن الثالث عشر كسب عقيدة حرياب العادة نظريه يؤيدها معكرون مسيحيون وأوروبيون ذوو أثر حتى زمن ديميد هيوم (David Hume) (ب 1776م)، وبين بيرلر ورودولف السبيل التي كانت بها حونا لإشكاس متيس تيا كرا¹⁵

وبعض يرى أن السببية (Causality) في العالم الإسلامي هي شغل شاعل عد مذهب المعتزلة قديم المؤثر الذي تأسس في الصورة وبعداد في القرن الثاني الهجري الثامن الميلادي¹⁶ سعى المتكلمون إليها شرح مآلات قدرة الله تعالى المطلقة شرحًا صحيحًا، بدأ ذلك عدد قليل من كبار شيوخ المعتزلة، ثم ظل في صورة مبسطة تمامًا مع مؤسس المذهب الأشعري نفسه، أبي الحسن الأشعري (ت 323هـ/ 936م)¹⁷ ورأوا أنه يلزم فهم هذه المسألة توصيحًا طبيعة الواقع المادي، وتحديدًا ما إذا كان للحوادث والأمراض صفاً من بينها - "طباع" يؤثر مدانها في حوادث أخرى اقرب مسألة السببية عند هؤلاء العلماء اقتراناً مباشراً بطبع العمل الإنساني والإرادة، واقتربت كذلك بوجود نظام طبيعي أو عدمه، وبالطريقة التي نفهم بها المعجزات وبعضها بين المواقف التي اتحدتها شيوخ المعتزلة عن استعصاء المأنة؛ يد أنسب أبو الهذيل (ت 227هـ/ 842م)

(15) (Perler and Rudolph Occasionalismus)

(16) رجع (Blankinship, Early Creed)، تجد دمجه وحيره عن السبب الذي شأ فيه المكر العربي

(7) رجع 23 (Perler and Rudolph, Occasionalismus)

إمكان الفعل الإنساني، فوصف العالم المادي بأنه يتكون من ذرات، إن كان لها صفات - وغالبًا ما تسمى "أعراضًا" -؛ فليس لها طابع بذاتها. وإذا أكد أبو الهذيل قدرة الله تعالى على قلب النظام الطبيعي متى شاء، فقد أثبت صممًا بذلك وجود هذا النظام، فأثبت من ثم إمكان الأسباب⁽¹⁸⁾ لكن تلميذه المشهور النظام (ت. 232هـ/847م) قد صيق حدود الفعل الإنساني كي يؤكد وجود أشياء لها طابع واستقلال. وحالف فهم النظام في المقابل واحدًا من تلامذته، وهو صالح قبة (ت. 246هـ/860م)، وربما هو أول من يقول من المعتزلة إن الله تعالى هو الفاعل في كل فعل وحادث. وحالفه تمامًا غيره من شيوخ المعتزلة؛ من جاب لأن إنكاره إمكان النظام الطبيعي وإثباته تأثير الله تعالى في خلق كل فعل، ذلك لا ريب يمجّره عن تقديم أي تفسير لمظاهر الانطباع والتساوق في الواقع المادي - سقوط الحجارة عند رميها، واحتراق القطر عند ملاقاته النار إلخ - أو أي صمان بأن الانطباعات الحسية عند الناس معوّل عليها⁽¹⁹⁾ وأنى الجأني (ت. 302هـ/915م) بسيل للحرج من هذا الإشكال، وهو أول معتزلي يتكلم بوضوح في فكرة أنه يمكن للمرء أن يتكفى على تأثير الله تعالى المتساوق في إيقاع أفعال على السبق نفسه بمقتضى العادة⁽²⁰⁾ على أن مقومات مبدأ جريان العادة جُمعت واستكشفت تنمائها للمرة الأولى على يد تلميذ الجائي، أبي الحسن الأشعري الذي ذكرته آنفًا، إذ قال قولًا بيّنًا إنه لا قدرة للذات ولا لأي مخلوق آخر على نسيب أي شيء، إن الله تعالى يخلق الواقع من جديد، في كل لحظة، بمقتضى عادته وقد بدأ الأشعري نفسه طريقه معتزليًا، إلا أنه فارق المذهب المعتزلي إلى مذهبه، ونسبت إليه المدرسة الأشعرية ولم تدر نظرية جريان العادة - في صورة نظرية جامعة - إلا على يد أتباع الأشعري، وما قبلها قط تنمائها لا المعتزلة، ولا الماتريدية - الذين ظلوا في القرن الرابع عشر -، ولا المسلمون الذين أنكروا صحة علم الكلام⁽²¹⁾ ووافق المذهب

(18) المرجع السابق 31-34

(19) المرجع السابق 39-41

(20) المرجع السابق 44

المالكي، والمفاهيم المذهبية الأشعرية الكلامية إلى حد بعيد، وكان حصول الفروع الخمسة الهجرية الحادي عشر الميلادي قد انتشر في ساحل شمال إفريقيا والأندلس كلها⁽²²⁾

لكن ينبغي ألا يُظن أن تأييد الأشاعرة لمبدأ جريان العادة بتسبيعه أي صورة من صور الحرية، أو معارضة إمكان انتقال الأمر من الناس على الخصوص كما مفهوم عادة الله تعالى -عد لمعاقد العملية كلها- تؤيد بما يشبه الإقرار بالأسباب؛ فالقول إن الفعل يحترق عند ملاقاته نار لا يسبب دمع النار، وإنما لأن الله تعالى سبب وقوع هذا بمقتضى عاده، ذلك يدفع الاعتماد الشرطي في النسبة المركبة بقدر ما هو يسطر وصفاً لمواقع رد على ذلك أنه لم يعمهم مكلمو الأشاعرة جريان العادة كلهم بالطريق نفسه بالضرورة ولا ريب أن أبرز مثال للأشعرية الذي أحجج للأسباب هو العراقي (ت. 505هـ / 1110م)، إلا أنه يمكن أن نجد أمثله متأخرة مثل اليوسي (ت. 102هـ / 1691م)، وهذا يفضل لكلام عهما في «مفصل الخامس والسادس»⁽²³⁾

قد لا يصحح رأياً أن حظر الاعتقاد في الأسباب -الذي فيه يهت الله تعالى محذوقاه درجة من فوضف- قد يقود إلى الشرك ويفضل في الفصل الأول، الطريق الذي تكلم به علماء المسلمين في هذه المسألة في سياق السنة النبوية على أنه ينبغي تعامه أن تذكر أن تصاهر التراث الفقهي والكلامي في المرس الثاني والثالث الهجري/الثامن والتاسع الميلادي يصور أن الإسلام

(21) المرجع السابق 61-68

(22) راجع الملحق (ب) تجد نسخة من نواصيات متأخرة عن الأشعرية في المعرفت في الفروع التي سميت الموت الأسود

(23) كان موقف العراقي من مسألة التسبب محل جدل حاد في العمود الأخير. وأنا أبحت هذه المسألة بإطراف في الملحق (ب)، فاقول إن المعرفي آخر بالأسباب وهو يؤكد هذه الله تعالى على غرض التعادلات من شاء. وانبع في هذا، في الأساس (Perler and Rudolph, Occasionalism 71-105) وسجد رأياً معاكساً في (Dallal Ghazali and the Peris of Interpretation 782-86)

تجلى على بيئة فكرية يعيشها اعتقاد قوي في الشرك، ومن ثم في القوة المسببة عند أكثر من إله⁽²⁴⁾ كان كثير من العلماء - وإن لم يكن أجمعهم بأية حال، مثلما توضح مبادئ المعتزلة السالفة- متحفظين من رسم أي لمحة من الاعتقاد في الأسباب الذي صوروه سمة من سمات أعراب شبه الحرية العربية قبل الإسلام. ربما استطاع علماء مترسون مثل العراقي واليوسي أن يوفقوا بين الأسباب وبين التوحيد الفاطح في إطار أشعري، لكن لم يوافق آراءهم جمهور أقاربهم الذين علّمهم شعروا أن تمرّساً مثله قد يصل المؤمن العامي⁽²⁵⁾.

وكانت عقيدة جريان العادة محل اهتمام لاهوتي أوروبا في سياق مختلف لا محالة. فعندما فلما نوما الأكويني (ت. 1274م) بالصورة التي جاءت عليها في الترجمة اللاتينية لكتاب موسى بن ميمون (ت. 1204م) دلالة الحائرين، فهمها بأنها محاولة لبحث العلاقة بين الصورة والمادة في المفهوم الأرسطي "الهيلومورفية" (hylomorphism)، وهي نظرية تقول إن الأشياء كلها تتكون من حاسب ثبات هو المادة، وجانب عارض هو الصورة التي يمكن أن تتغير⁽²⁶⁾ استجذى المفكرين الأوروبيين المتأخرون مبدأ جريان العادة لشرح التفاعل بين المألّمين الروحي والمادي الله تعالى هو الذي يوجد سبب رؤية المرء لزهرة كي يخلق مفهوم الزهرة في عقل الإنسان، تماماً كما هو يوجد سبب الاحتيار العقلي لتحريك الجسم إلى حركة يذرية حقيقية⁽²⁷⁾ وكان دور جريان العادة في الكلام في العلوى طبعاً، هذا إن وُجد، إلا من بعض الاستثناءات من فلاسفة

(24) بسط جي آر هونتج (G. R. Hawting) حجة بأن الإسلام نشأ في بيئة توحيدية إلى حد بعيد، وأنه يجب فهم ذكر القرآن والراث الإسلامي للشرك بأنه معارضة مجرية للمسيحية واليهودية، وهي حجة لا تعض من أن الأجيال الأولى من علماء المسلمين كانت ترى الشرك خطراً جلياً راجع (Hawting, *Idea of Idolatry*)

(25) أئمع بيرلر ورودولف إلى أنه لم يكن لموقف العراقي من السببية ولا تأثير يسير على «الشاعرة المتأخرين» راجع (Occasionalism: 106) -، وإن كان استقصاؤها قد توفع قبل اليوسي بفترة كبيرة. راجع الفصل الخامس، تجد كلاً أكثر عن العروة الأشعرية.

(26) ذلك أئمي مبدأ جريان المادة من الإطار «الدري» الأصلي الذي أفاد به المعتزلة راجع (Perler and Rudolph, *Occasionalism*, 134, 249, 258).

(27) المرجع السابق 15 اهـ

مثل المفكر الفرنسي نيكولاس مالبرانكش (Nicholas Malebranche) (ت 1713م) الذي وضع نظرية عن حرياد العاده ربما أدركها السلف من متكلمي الأشاعرة ليعرفونها في زمانهم، وفيها وصف الأسباب بأنها آلهة ثانوية إلا أنه كان من بعض المؤلفين المسيحيين - لا سيما البروتستانت منهم - أفعال على الحقيقة مشبهه لما حصل إليه علماء المسلمين من عدم حوار الفرار من الطاعون

تحاشي التأويلات المذهبية

أبحث في لقصول لآتة كتابات المسلمين والمسيحيين عن العدوى من إسبانيا وشمال إفريقيا، فأبس أنه ون أنكر علماء المسلمين ظهروه العدوى على عموم، وسرع علفء المسحس إلى انحصارها بالإيحاب، فقد تلبس لمعاني التي سدها كل إبيها تايب كبير، إلا أنني أعني أن الفارئ الذي يحفل آراء المسلمين والمسيحيين في الطاعون قد يحمم المأنة على تراثي الحضتين برمهم. بما أحب بعض سل التكبر تمثيل علماء من أي من الدينين، من أمكنه شئ، ورمه شئ، إلا أن غيرها من عناصر ما جاء الكلام به ها ينش موقفًا واحدًا أنحد من من مواقف كثيرة وهذه هي الحال مع رسائل الطاعون في إسبانيا المسححة التي يأتي الكلام فيها في الفصل الرابع وأفضل الكلام في العدوى فيه، لكن قد يستخلص الفارئ مه أنه لم يؤيد أحد من مؤلفي المسيحيين الفاء في أرض وقع بها الطاعون، وذلك خلافًا لمن سموهم من المسلمين عني أن كثير من المؤلفين المسيحيين - في شمالي أوروبا والبروتستانت من القرن السادس عشر إلى السابع عشر قد قالوا إن على المرء وادب البقاء في الأرض التي وقع بها الطاعون ورعاية إخوانه من المؤمنين، تمامًا كما قال كثير من مؤلفي المسلمين في أقاصي الجنوب⁽²⁸⁾ والحق إن

= أي أ رؤية الزهره والا حيار العقلي لتحريرك سببان (Occasions) لحبس مفهوم الزهره ولتحررك (المرجعه)

(28) . جمع (Cunningham and Grell. Four Horsemen. 284-88).

لوثر -الذي أثبت مفهوم العدوى في صورة عامة- قد ذهب إلى القول إن من ليس في محل مباشر من سلطة دبية أو دنيوية، وكذلك من لا يتحلى بإيمان قوي؛ أولئك لهم المرار⁽²⁹⁾، وقُرّع -في الوقت نفسه- المسيحيين الذين تعصبوا في رفضهم التماس الرعاية الصحية، فألقوا بأيديهم إلى التهكة، أي أنه عادل فعلهم هذا فقتل النفس⁽³⁰⁾ وسعى لوثر إلى أن يقضي بقرار أخلاقي يوازن بين الحاجة الروحية والحاجة الدنية عند الأمة، ويحاطب ألواناً شتى من المؤمنين، فكان يسير -إلى حد كبير- إلى ما سار إليه فقهاء المسلمين الذين يأتي الحديث عنهم في الفصل الخامس، إذ كانوا يعالون تصميّات إثبات العدوى أو إنكارها⁽³¹⁾. لكن يسعي ألا تؤخذ رسالة لوثر تمثيلاً للمفكر البروتستانتي كله؛ إذ ذهب كُتّاب مشورات الطاعون (Plague Tracts) في هولندا البروتستانتية إلى أن الاعتقاد الحاطي عند المسيحيين بأن الطاعون لا يمكن أن يكون معدياً لأنه جاء من عند الله⁽³²⁾ لكن مع نهاية القرن السادس عشر -كما قال أولي غريل (Ole Grell)- استبدل بالتوكيد البروتستانتي القديم نجاه الأمة والحب الأحموي -الذي أحسست رسالة لوثر بسطه التركيز على صون النفس والصالح العام في المشور المؤثر للكالفيني⁽³³⁾ ثيودور بيرا

(29) راجع (Luther "Whether One May Flee" 121-23) ، نستخدم لوثر مصطلحات من الشريعة الإسلامية، فمفرد رعاية المرضى في زمن الوباء بأنها مرض كفاثي، لا مرض عين إن أده المرض، سقط عن الباقي وكان لهم المرار وأما مصطلح الطاعون، فيذكر فيه "قدر" (fith) فيشرع (Wittenberg)، وأفعال بعض ممن قد بوسوس لهم الشيطان بمحاولة نشر المرض بين إخوانهم (133).

(30) كت لوثر قائلاً "يمكن للمرء -بالمطو عنه- أن يمتنع عن الطعام والشراب، والمنس والمسكر، ويعلن بجماعة إيمانه بأنه إن أراد الله أن يقيه الجوع والبرد، لوقاه بلا طعام ولا كساء، المرجع السابق 131.

(31) راجع مقالاً (Stearns, "Contagion n Theology and Law") يسي هذا المقال على م بَط في الفصول الثالث والخامس

(32) (Noordegraaf "Calvinism and the Plague", 28)

(33) الكالفينية (Calvinism) فرقة متشعبة من البروتستانتية، سبوه إلى المصلح البروتستانتي جون كالفين (John Calvin) (ت. 1564م)، ذلك أنها تبج الممارسات المسيحية التي دونها [المترجمة]

(Theodore Beza) (ت. 1605م)³⁴ وثمة مسألة تُفرد أهميتها هنا، وهي المصطرات التي دارت بين اللاهوتيين البروتستانت والأطباء والعلماء من القرن السادس عشر إلى السابع عشر، وفيها دخل الإنكار الجبري لعدوى عبد المسلمين مآخذًا يمكن استخدامه لقد من يعارض القرار من الطاعون³⁵ ولم يكن الإيمان بعدوه الله الكلية ويقضائه وقلبه ملازمًا بالضرورة وبأية حال إنكار طبعة الطاعون المعنوية، إلا أنه وكان الصلة بينهما قد اتسع انتشارها بما يكفي لحد إبعاد حرية المسلمين نفسيًا لهما يصلح على مر القرن السابع عشر، ندمًا كما يسطره مؤلفات غوتفريد لايسر (Gottfried Leibniz) (ب 1716م)³⁶ ولم أذكر هنا إلا الكتابات البروتستانت، إلا أن كتاب القرن السادس عشر الكاثوليك في غرب قد تكلموا هم أيضًا في مسؤولية الغرب برعاية إخوانه المؤمنين، ذلك وإن كان صراعهم مع تصورات القضاء والفرد أقل اتساعًا³⁷

بدن هذه المادح القليلة إلى نادر محاولة عرو موقف واحد -أو حتى أكثر المواقف- في موضوع العدوى لثراث ديني، إلا أنها تلمع كذلك إلى فوائد اتحاد العدوى عيبًا تُرى بها دراسات متفرقة في الإسلام والمسيحية في العصر المتأخر.

ثقافتنا الدراسة

سعى هذا الكتاب سببًا مقارنة، أناوب فيه المصنوع بين كلام المسلمين في العدوى وكلام المسيحيين، وسط الدراسة المقارن هو ما يسطر بعضًا من أجمع الانبصارات في السبيل التي نالت البشرية تشويع بها آثار المرض وإد اتبعت هذا النهج، فقد وضعت هذا الكتاب بذلك في مقابلة مقاد باوع كتبه مايكل دولر

(34) Grell, 'Conflicting Duties' 139-40 جمع

(35) (Noordegraaf, 'Calvinism and the Plague' 27-28)

(36) راجع الفصل السادس

(37) راجع (Klaimont Problem of the Plague)، تجد مقارنة بين كتابات بروتستانت

وكاثوليك القرن السادس عشر عن الطاعون

(Michael Dols)، ونشر سنة 1974م، وفيه قارن تصرف المسلمين في الموت الأسود مع تصرف المسيحيين. ومقال دولر في الطاعون في الشرق الأوسط ناسبي، ذهب فيه إلى أن تصرفي الأئتين الإسلامية والمسيحية احتلما اختلافاً تاماً، لا سيما في مسألة العدوى؛ إذ يشتها المسيحيون ويكرها المسلمون، وسأعود إلى مقال دولز فيما حلص إليه فحسب، وإنما كذلك في الطريق الذي أطر به مقارنته، ومنه اعتقاده في أن موقفَي المسلمين والمسيحيين من مسألة العدوى يمكن أن يُختزلا اختزالاً واقعياً إلى مجموعة من الطوائع المتعارضة. كان كلام المسلمين في العدوى على العموم وكلام المسيحيين متمايزين كيفاً إلى الحد الذي أبدى معه وعياً بالإشكالات المختلفة التي يلزم تناولها وحلها. ولا جرم أن دراسات المسلمين والمسيحيين في القرون الوسطى العليا تشاركت إرتاباً طبعياً واحداً، إرتاباً يسهل العثور فيه على مفهوم العدوى. على أن دلالة العدوى عند المسلمين والمسيحيين تتحدد بالتراثين الثقافي والديني عند كلٍّ، وقد اختلف جوهر الانبثاق. وإد اثبتُ القارئُ بتمحيص دقيق في السيل التي تكلم بها علماء المسلمين والمسيحيين في مفهوم العدوى؛ فقد اختلفت بذلك لأهمية اتحاد نهج فاصل معضّل في التاريخ الفكري المقارن ولا أحتل الفهم المسلم والمسيحي للعدوى إلى موقف واضح بين نهجين بمايرهما وشمان دينيان أو حصاريان، وإنما أحاول أن أرسم حدود المعطيات التي وجهت المريقتين المتباينتين فكرياً- نحو تأويلين متمايزين في لومهما عن العدوى. ولأن مسألة العدوى باتت تسطّ إشكالاً فقهيّاً وكلاميّاً في الفكر الإسلامي، ولأن الأخذ بالردّ الذي تعامها أسعرا عن مؤلفاتها التي تميزها؛ فقد تُخصّصت هنا مساحة أكبر للمفكرين المسلمين⁽³⁸⁾. وقد استتبع تتبع مفهوم العدوى في كتابات العلماء الإيبيريين المسيحيين -من ناحية- لحظّ السيل التي بها استعملوه استعمالاً مجازيّاً، وهي طريقة نادرًا ما لجأ إليها الكتاب المسلمين الذين أدرسهم هنا،

(38) ثمة سبب آخر تجلده في تقليدي الأكاديمي في مجال دراسات الشرق الأدنى

واستيع -من ناحية أخرى- أسباحتنا تأمناً إلى السبيل التي عرفوا بها الممهور
عريف طناً

وهذا الكتاب دراسة صافية -كما أمّل-، لا دراسة سردية، وأكبر ما يأتي
به هو تأكيد إبداع دراسات بمسامين والمسيحيين وثرائهم في العصر المتقدم
وقد تعددت اختيار ثنائية العصر المتقدم-، وما أحر في ذكر الدراسات المسيحية
والإسلامية دون استخدام القرون الوسطى، لأنه مكاد لا توجد صلة للمصطلح
الأحر بالعالم الإسلامي، ولأن ما أسأل مسألة العدوى في الدراسات الأوروبية
والإسلامية قد يعبر كفاً في القرن التاسع عشر، وذلك مع الثورة المحنرية، ومع
موسع الاستعمارية الأوروبية في الشرق الأوسط رد على ذلك أنه نادراً ما يعبر
عن طلاب ترويج العدم الإسلامي والعالم المسيحي فدرء العدم العرادي على
تفسير المصادر التي يُحجج بها من حديد بحث تسير سياقاتهم وحاجاتهم، إلا أنه
ما زال علماء كثر يرون "للقرون الوسطى" والأصولية المسيحية أو الإسلامية
لعنة على التمهيد العقلاني، والتفكير المنطقي في أهمية الدليل التجريبي،
والانتحار تصوي مع انعدام الراسخ تعارض، يعرض الآنية هذا التصور،
وتوضح المدى الذي يسعى معه علماء المسلمين والمسيحيين في العصر المتقدم
في محاولاتهم المسألة العقلانية وهم يمينون من مرحلة النص ومن الدليل
التجريبي؛ وذلك من أجل إحداث التعرف بدلالة العدوى وإن كنت أؤكد مرونة
خطابات الردية، فأنا أرى كذلك أن ما جاء به العلماء انديس يأتي الكلام
عنه في هذا الكتاب يدي ميثاقاً أخلاقياً عليهم، ميثاقاً في لُبّه رغبة في حفظ
سلامة البدن وروح لأسيهما. وقد أظهر ما يأتي من كلام بصورائهم الصغيرة عن
هذه السلامة، وكذا العوالم التي أثرت في تمهيدهم في طبع العدوى.

الفصل الأول

العدوى في شروح الأحاديث⁽¹⁾

«كان مصروف المسلمين مع الطاعون مستنداً، أو نات كدلت لقد عُرف
لمرض البوابتي هي شبه الجزيرة العربية في من النبي، ومن بين الأخبار
التي استند بها أهل العلم من المسلمين في حياتهم أوامر شتى من من
النبي عن سنن المصروف مع وقوع الأوبئة. وكان أثر هذه الأخبار هو
احباط اليهود المظومة للنسدي للطاعون»
ويقدم ماكيل، الطواعين والأمم (Plagues and Peoples)

بعد أن احتاج الموت الأسود إقليم البحر المتوسط وأوروبا في منتصف
القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي؛ وضع وير عريضة ابن الخطيب
(ت 776هـ/1374م) رسالة فيه عن الوباء يعود مفعلة الصائل عن المرض
الهائل، يمر فيها من أولها إلى آخرها بأن ثمة بضعة أحاديث مروية عن النبي
صلى الله عليه وسلم تنمي العدوى، إلا أنه يسعى بأولها مع وجود الدليل
التجريبي، يبين على عكس ذلك، فهو «ومن الأصول التي لا تُهمل أن الدليل

(1) لافتساب (McNeill Plagues and Peoples, 188-89) تشيد استناد ماكيل في كلامه عن

مصروف المسلمين مع لطاعون إلى أطروحة مايكل دولر (Michael Dois The Black)

[Ph D diss., Princeton University, 971]، وإلى مقال

جاكيس سوبييه (Jacqueline Subier "La peste") عن ابن حجر العسقلاني (McNeill)

(Plagues and Peoples, 336)

السمعيّ إذا عارضه الحسن والمشاهدة لرم تأويله، والحقّ في هذا تأويله بما ذهب إليه طائفة ممن أنت القول بالعدوى⁽²⁾. وقد رأت الدراسات المتأخرة أن موقف ابن الحطّيب من العدوى شاذ، يتعارض مع المؤلفات التي تراكمت على مر القرون السابقة لرمه، ومع آراء من تبعه من كبار العلماء، مثل ابن حجر العسقلاني (ت 852هـ/1448م)⁽³⁾ ومنها ما صوّره واحد من فله من عثمانيي مسلمي القرن السابع-الثامن الهجري/الرابع عشر-الخامس عشر الميلادي، الذين احتجوا لآراء أنكرتها القاعدة الدية يومئذ⁽⁴⁾ ويستشهد ابن الحطّيب في مآخذه على منكري العدوى بحبر عر النبي صلى الله عليه وسلم يؤيد رأيه. ولا يذكر في المقاليل الأحاديث التي تنكر العدوى إلا بالتعريض، فيرى أنه لا بد من تأويلها بما يشد وجودها وقيل إعادة النظر في وضع ابن الحطّيب في الأحد والرد في طبع العدوى -وهو ما سيأتي في فصل لاحق-؛ يحذر النظر بعمق أكبر في مجموعة الأحاديث التي ذكرها

الاحتجاج لصحة الحديث

حاء الكلام في الأحاديث السوية المتصلة بالعدوى في مجموعة من شروح الأحاديث، وجمع بين ظاهر تعارضها. ويبقى أن يرى هذا الجمع بعض من همّة

(2) الطب والأطباء في الأندلس الإسلامية لمطعاني 2 88 فاروق بين النص وبرحمه مؤلف (Müller) له في (Ibnul-Khatib's Bericht über die Pest) 26-8. 18-21 وأما أدرس ابن الحطّيب ورماته في انطعود توسع أكبر في الفصل الثالث. وكل البرجمات في الكتاب بي، ما لم أذكر خلاف ذلك.

(3) راجع (Dols, Black Death. 93-94)، و(Ullmann. Die Medizin im Islam. 246-47)، وينزل أولمان ابن الحطّيب بالشرح بطريق محليّ قبيلاً في (Islamic Medicine 95-96) فيه يذكر أنه لم يكن اعتقاد ابن الحطّيب في العدوى اشتاء إلا بسبب قوة يقين قراره به وأن إسهاده الحقيقي يكمن في تمييز الطاعون عن الأمراض الروماتية الأخرى

(4) راجع مثلاً تاريخ الأوبئة لبرار 393، ويكتب فيه عن عاب الاعتقاد في أن النجس سبب العدوى في كتابات ابن هيدور الذي عاصر ابن الحطّيب في شمال إفريقيا راجع (Congourdeau and Melhaoui, La perception de la peste", 110 تجد تحليلاً آخر لابن الحطّيب بعينه مطلقاً معرّفًا بالمعقل وأنا شاكر لير براون (Peter Brown) هذا المرجع الأخير

أعظم همَّ بها علماء المسلمين من أجل الاحتجاج لصحة السنة النبوية، وقد أحسن توثيقها مع حلول القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي قد يُقَرَّر أنه كان يمكن التصرف فيما يظهر من معارض السنة بمجرد إنكار صحة الأحاديث «بمشكلة كلها»، إلا أن ردًا عامًا مثله للأحاديث التي في طاهرها تعارض يعني إلقاء مرجعة السنة السوية برمتها عند العلماء الذين يؤمنون بأن السنة هي الدليل «الأوثى للأخلاق والمعاملات بعد القرآن الكريم»، كما أنه قد يفسح مجالًا شاسعًا للمسلمين الذين يقدمون العقل أو التجربة على ما يُقَلَّ من أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله كان لا بد في المقابل من نصيب مرغم من يرى معارضًا في السنة من جهة، ومن يوصيح سبيل إحسان فهم هذه السنة من أخرى وشهد القرن الثالث الرابع الهجري/ التاسع- العاشر الميلادي الخطوة الأولى في هذا الاتجاه، وهي تصف «كتب الصحاح الستة»⁽⁵⁾ فصل هذا الطريق آلاف الأحاديث التي طُرِّعَ عدم صحتها عن التي طُرِّعَ صحتها. ثم خرجت شروح في القرون المتتالية، فحاول العلماء الذين كانوا يدافعون عن مرله السنة في الشرع أن يجمعوا فيها بين جنل ما بقي من ظاهر المعارض، إن لم يكن كله وكان السبق لهمتهم في الكتابات المتضمنة لعلماء مثل ابن قتيبة (ت 276هـ/ 889م)، وقد شدَّ دفعه عن حُجَّتِهِ السنة النبوية⁽⁶⁾.

(5) راجع (Brown, *Canonization of al-Bukhārī and Muslim*)، نجد كلامًا في مسار هذا

التصحيح هـ

وهي إطلاق الصفة على الكتب التي من التجوِّز يقول المرامي في الألفية «ومن عليها أطلق التصحيح»، هـ أنى ساعلاً صريحاً» [المرجه]

(6) أرى أن جمع لأحاديث وكتب الشروح عليها مسألة خلافية إلى حد بعيد وأعي بالحلاية هنا أن جمع الأحاديث والشرح عليها، وكذا أمون شرح ظاهر المعارضات في السنة النبوية، كلُّ قد وُجِّه في الأساس ضد من هاجموا صحة السنة بدلت أعتقد أن نصيب فارديت بوكاتلي (Vardit Tokatly) نكتاب الخطابي أعلام الحديث بأنه رسالة حلاية. ومن ثم فليس هو بالشرح في مقامه الأول ذلك قد يكون نصيفًا خاطئًا وملاحظت بوكاتلي الأخرى على الاختلاف بين اتجاه الخطابي واتجاه الشارحين التابعين له ملاحظت فيه، لا سيما في وصفه لاختلاف طابع معارضي علماء الحديث معه. راجع (Tokatly *A lām al-ḥadīth of al-Khaṭṭābī*)

يقدم هذا الفصل مثاليين اثنين، الطَّيِّرة والعدوى، ويجمع بينهما بين ظاهر التعارض في السمة النبوية وقد أثرت النظر في مسألة الطَّيِّرة مع مسألة العدوى كي أبين أن الطريقة التحليلية التي طبقها شراح السمة النبوية على مسألة العدوى تمثل نهجاً تفسيرياً أوسع منها أبين في المسألتين السبيل التي بها حرح أهل الحديث -أبصار السمة- من إشكال ظاهر التعارض، وذلك بأن احتجوا بأن النبي صلى الله عليه وسلم قد توقع خروج مسلمين كثير إلى الوقوع في الشك والخوف عند تعرضهم للطَّيِّرة أو لمرض معد⁽⁷⁾. فنجلت هذه الأحاديث وهي أعد ما تكون من التعارض، وإنما كانت دليلاً -صحيحاً على الأقل- على فهم النبي صلى الله عليه وسلم لنصف النفس البشرية. ولكي يدرك أهل الحديث هذا المقصد؛ أولوا بعضاً من أقواله صلى الله عليه وسلم تأويلات مجازية، وحصوا بعضاً آخر⁽⁸⁾ وكان في النهاية التسليم المشروط بظاهرة العدوى في حالي الجذام والجرب، وإنكارها في حال الطاعون وأنا أذهب في النهاية إلى فساد ما سبق من كلام فرَّق بين التصور العلمي للعدوى والتصور التديري للأمة، وإلى اتفاق تصرف ولاية أمر المسلمين مع الأمراض المعدية في العصر المتقدم على الحقيقة مع كتابات أهل الحديث، ذلك إن لم تكن قد است عليها

وأبحث فيما يأتي من كلام الأحاديث النبوية المروية عن مسألة العدوى في الكتب الصحاح الستة، وما سبقها من موطأ الإمام مالك (ت. 179هـ/796م)، ومصنف عبد الرزاق الصنعاني (ت. 211هـ/827م)، ومسند الإمام أحمد (ب. 241هـ/855م). طلع لبعض من هذه الكتب أكثر من شرح في القرون التي تبعت تصحيحها، وكان يسمى كل شارح إلى إجمال ما سبق من آراء والتوفيق بينها وكان للشرح يد في جريان الحوار في مسألة العدوى؛ إذ لم تتحد هذه الشروح

(7) قد اقترحت مصطلح أهل الحديث (*hadith folk*) من Meichert, "Piety of the Hadith"

'Folk'، وأخذه هو بدوره من (Marshall Hodgson, *Venture of Islam*)

(8) استند من لم يرد الاعتقاد الأشعري من أهل الحديث إلى طرائقه التي أحس ظهورها في الماظرات التي حالت من رمتهم الأشاعرة بالتشبيه راجع مثلاً لمشكل الحديث وبيانه لابن مورك 30، والصفحة 31 من ترجمته الألمانية

سبيلاً ذات بعد واحد - من إنكار العدوى إلى إثباتها مثلاً-، وإنما اتحدت سبلاً معرجة ناجية وتذهب، فيعتمد أصحابها بعضاً من الحجج القديمة، لكنهم لا يصنعون الأخرى دائماً في الحسد نفسه وعالماً ما يدوي السؤال الحقيقي عن وجود العدوى أو عدمها وسط تركيز المناظرة أكثر على كيف يحدث انتقال المرض بالنصط، وباردة من وجانب كسر من ذلك لأن موضوع العدوى قد احذره أئمة من مواطني الحذر الكلامي المحورية في الإسلام، الأول مسألة وحدانية الله تعالى، ومسألة القدر والإرادة وبأي الكلام في دور العدوى في الحجج الكلامية حول طبع السبب في فصل لاحق، ولكن ينبغي في المبتدأ تأكيد العدوى محل خلاف بين المعتزلة والأشعرية وأهل الحديث⁽⁹⁾

لم يكن الكلام في العدوى دون وجود جذور لها، إذ كانت أحد معتقدات الجاهلية التي اعتقد أن النبي صلى الله عليه وسلم أنكرها، كانت ذلك على الأقل في الرسم الذي جمع فيه الأحاديث وعلى رأس هذه المعتقدات الاعتقاد في النظر الذي يرى في طيراء الطير وفي صور أخرى من صور السحر⁽¹⁰⁾، وهو اعتقاد على الأقل له قدر العنايه نفسه الذي للعدوى ولتمحيص في السبيل التي تناول بها العلماء فكرة الطيرة شيء من الأهمية في حسن فهم المحارح التأويلية التي أنوا بها في كلامهم في العدوى⁽¹¹⁾

(9) راجع (van Ess. Der Fehlschritt des Gelehrten. 296-304) وراجع كينث (van Ess.

Ein unbekanntes Fragment des Nazzām Strohmaier Die Ansteckung

(10) استعملت بلفظ 'الزهر' مصيلاً لكلمة (Augury) التي استخدمها المؤلف وترجم من السح، ويرد به ضرباً من العيبه، التي هي ضرب من الكهر يقول ابن خلدون في مقدمته (191) فواما الزهر، وهو ما يحدث من ينفض الناس من الكلام بالنعيب عند شوح طائر أو حيوان، والزهريه بعد معيه 'هي قوة في النفس تثبت على الحسد والفكر فيما رجم فيه من مرمي أو مسوم وتكون قوته المستحيلة كما قلنا قوياً، فيبحثها في البحث مُتَحَسِّباً بما رآه أو سمعه، فيؤديه ذلك إلى إدراك ما، كما نفعله القوّه المستحيلة في التزم وعد زكود الصومر، تتوسط بين المتحسوس المرئي في بطنه وشجنته مع ما عقلت فيكون عيباً برؤيا' [انظر حجة]

(11) الاستكشاف الأكمل للأراء الإسلامية القديمة عن الوضع السرمي للزهر لا بد أن يشمل كذلك السحر والكهانة، وكلاهما ما يُذكر ذكرًا عابرًا

وقبل أن أشرع في الكلام في الأحاديث المعية، ينبغي أن أسوه إلى أن بهجي فيما يأتي هنا يختلف عن بهج بعض من الدراسات الحديثة فأنا لا أحاول تأطير التطور التدريجي لمسار الأحاديث بطريق تحليل إيسادها ومقاربة الروايات الأخرى التي جاءت فيما شابه أبوابها، وإنما آثرت أن أقدم نظرة عامة مركزة عن الأحاديث في الصورة التي كان يمكن أن يدركها الشراح المتأخرون أنفسهم بذلك لا أحاول أن أحل سبج المعتقدات المعقد لدى الأمة الإسلامية الأولى، وإنما أن أرسى الطريق الذي قارب به العلماء المتأخرون تراثها الذي كان يوماً ما راسخاً إلى حد⁽¹²⁾.

الطَّيْرَة والزَّجَر : الأحاديث البوية

أحياناً ما يُقصد من لفظ الطَّيْرَة في السِّنة الزَّحَر على العموم، إلا أنه عدك ما يحتمل معنى "العَال السيئ" وكان اللفظ كان يدل في الأصل إلى رؤيه العَال في طيران الطير والمعنى العدم لصيغة تفعل من الفعل تطير هو الإتيان بأي صوره من صور الزجر⁽¹³⁾، إلا أن استخدام الطَّيْرَة في الأحاديث المعية يوضح أنها كانت منحصرة على العَال السيئ، وأن النبي صلى الله عليه وسلم قالها بالعَال الصالح⁽¹⁴⁾.

(12) وكتاب هان إس الأجر (Der Fehltritt des Gelehrten) هو مثال على لب المهج المخالف.

(13) راجع باب (t-y-r) في معجم (Arabic-English Lexicon) لإدوارد لين (Edward Lane)، إذ يقول فيه "وهي عند العرب الذين كانوا يشاءون من معنى لعرب، ومن طيران الطير إلى الشمال والطَّيْرَة مصدر -أو بالأحرى اسم مصدر من تطير، وهو يدل على استئثار بالشر. كان العرب يقولون للرجل أو لشيء الذي يشاءون منه "طائر الله لا طائر" [مأخوذ من ناح العروس] وذلك بمعنى "ما يفعل الله ويقضي به، لا ما يفعله أنت فيختص".

(14) أحياناً ما تأتي كلمة طيْرَة بهذا المعنى مرادفة لكلمة شؤم، إلا أن العَال لا يأتي مرادفاً للئيم إلا في التليل "نادر راجع جامع الأصول لابن الأثير 8 397، إذ يشهد فيها بحديث من الترمذي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال "لَا شَأْمَ، وَقَدْ يَكُونُ الْيَتَمُ فِي ثَلَاثَةِ يَوْمٍ الْمَرْءُ وَالْمَرْسُ وَالذَّبَّارُ" وهو الحديث الوحيد الذي وجدته يهجر عن أنه قد يوحد =

نبي النبي صلى الله عليه وسلم العدوى والظيرة نبياً صريحاً فقال: «لا عدوى، ولا ظيرة، ولا هامة، ولا صفر، ولا سوء، ولا عول»⁽¹⁵⁾ على أن الصيغ التي ذكرها عن هذه في الكتب الصحاح صيغ تثبت الفعل مع إنكاره «الظيرة»⁽¹⁶⁾ ولئلا يُظن أن هذا يفتح الباب لجور «الرجز»، ذهب الشراح إلى أن نبي صلى الله عليه وسلم قد حصص الفعل بالكلمة الصالحة⁽¹⁷⁾ واقتربت هذه الأحاديث في مصنفات الأحاديث وربما في عقول من جمعوها وقرؤوها - بذكر صور أخرى من صور الرجز كذلك - يدعي النبي عن إتيان الكهان⁽¹⁸⁾،

الفعل الصالح لا النبي في النذر والحيل والنسب والحدث مذكور في الباب الثاني والخمسين من كتاب الأدب من سنن الترمذي وراجع صحيح البخاري 9، 217؛ نجد مثلاً على تردده بين الظيرة والشيء.

(9) قد سجد لها ربه مكره من الظاهر كلها التي أنكرت، إذ يحتوي كل حديث من أحاديث الباب على شطر مباح منها، ولم أجد حديثاً يذكرها كلها مجتمعة. رجع مسند الإمام أحمد 3، 357، 431، وصحيح البخاري 5، 2177، وصحيح مسلم 4، 1744، وسنن أبي ماجه 2، 1170-1171 رجع كلاماً أدناه عن أحاديث العدوى؛ نجد تعريفاً لكن ظاهراً منها، عند الظيرة

(16) راجع مسند الإمام أحمد 9، 90 وسنن أبي ماجه 2، 1170

(17) في الأمثلة الآية صيغه بدل غالباً ما نجدها مع الصيغة المذكورة في النص «لا ظيرة، ويصحبى المأوى» راجع صحيح البخاري 5، 2171 و2178، وصحيح مسلم 4، 1745 و1746، وسنن أبي داود 3، 16، ومسند الإمام أحمد 3، 373 و4، 237 و262 و308 و346 و355 و500، ومصنف عبد الرزاق الصنعاني 10، 22 كذلك الرواية الآية مهمة لأنها لا نجدها سجد عذسي إلا في هذا الحديث «عن سهيل عن رجس عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سمع كلمة فاعجبها، فقال: «أحبنا فأنتك من بيت»، سنن الترمذي 4، 161

(18) مصنف الصنعاني، باب الظيرة 10، 21، إذ يسأل بعض الصحابة النبي صلى الله عليه وسلم عن إتيان الكهان، فيأمرهم النبي عن ذلك وقد ورد رواية الصنعاني برواية مسلم في صحيحه 4، 1748، ورويه أبي داود في السنن 3، 16، وفيهما يُستبدل «بأصحاب النبي» اصحابي معاوية بن الحكم السلمي وفي صحيح مسلم 4، 1748 أنه إن أتى امرؤ عراً لم تُقبل به صلاة أربعين ليلة. اهـ

ومن حديث الصنعاني «أخبرنا عبد الرزاق عن معمر عن الزهري عن أبي سلمة عن معاوية بن الحكم أن أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قالوا: يا رسول الله، ما رجس ينطيقون، قال: ذلك شيء تجذبه في أنفكم فلا يصدكنكم» قالوا: وما رجس يأتي الكهان، قال: «فلا تأتوا كاهناً» =

ووصف القصد إلى معرفة المستقبل بالعبادة أو الطرق بأنه صورة من صور الشرك⁽¹⁹⁾. وأحد الأمور الثلاثة للسطر - وإن كان ليس لها تعلق مباشر بهذه الدراسة - هي أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكر إيمان معرفة الكهّان من أمور العيب باتصالهم بالجن، إلا أنه أكد أن الجن يمسد ما سمعونه من أهل السماء⁽²⁰⁾ وثمة حديث آخر صريح بأن الاعتقاد في الطيرة شرك، وهو ما يدرأ التهاون في الاعتقاد في الرجز⁽²¹⁾

أنطلت الطيرة إجمالاً، إلا أنها ثبتت في بضعة أمور هي في أكثر المواضع الدار والفرس والمرأة⁽²²⁾، وعالت ما يأتي إثنتها في هذه الأمور في الحبر نفسه

= ومن حديث مسلم «من أتى عرُوتَ فسأله عن شيء لم تُعِملْ له صلاة أربعين ليلة» [المترجمة]

(19) راجع مصنف الضماني، باب الطيرة 10 22 ومن أبي داود 3 5 . وكان ثمة لس فيما يسميه الطرق بالضبط بقول أبو داود «قال عوف: "العبادة هي: حجر الطير، والطق هو الحط يُحط بالأرض"، 3 15 راجع كذلك باب (q-r) في (Lane Arabic-English Lexicon)؛ إذ يقابله بفتح البحث (pessomancy) أي استعمال الحصى بعرض الرجز

(20) راجع صحيح البخاري 5 2172-2173، وصحيح مسلم 4 1750 اهـ
يلسع هنا إلى حديث يحيى بن عروة، وفي صحيح مسلم «أنه سمع عروة يقول: قالت عائشة: سألت أناس رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الكهّان؟ فقال بهم: رسول الله صلى الله عليه وسلم "ليماً بشيء" قالوا: يا رسول الله! فإنهم يحتشرون أحياناً أشياء يكون حقاً قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "تلك الكلمة من الجن، يحفظها الجن فيئزها في أذن ولئها في الدجاجة فيحيطون فيها أكثر من بئ كذبه". وفي صحيح البخاري «عن يحيى بن عروة بن الزبير عن عروة عن عائشة رضي الله عنها قالت: سألت ناس رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الكهّان فقال: ليس شيء فقالوا: يا رسول الله، إنهم يحدثوا أحياناً بشيء فيكون حقاً، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: تلك الكلمة من الحق يحفظها الجن فيئزها في أذن ولئها، فيحيطون معها مئة كذبه» [المترجمة]

(21) راجع مصنف الضماني 10 23، ومن ابن ماجه 2 170 - 171 ، ومن أبي داود 3 16، ومن الترمذي 4 161

(22) راجع من الإمام أحمد 1 380 و2 53، وصحيح البخاري 5 2171، 2177، وصحيح مسلم 4 746-747، ومن أبي داود 3 18 راجع كذلك جامع الأصول لاس الأثير 8 397. كذلك ثمة أحاديث عليه يذكّر أن نبياً من الأنبياء كان يئاً بأشياء قبل وقوعه بحط = الحط. راجع صحيح مسلم 4 1748-1749، ومصنف الضماني 10 22 اهـ

الذي يُكره فيه وجوده إجمالاً كذلك يُحكى فيها عن رؤية النبي صلى الله عليه وسلم من أسماء أساس والبيد ما يبشر بحير أو بشر⁽²²⁾ وهذا إما كان الاعتقاد أن لإنسان أو لأرض اسمًا مشؤومًا، وذلك في معاني القال الذي يمكن أن يوجد في الكلمة للصالح⁽²⁴⁾ ورد على إثبات القال الصالح في الدار والمرس والمرأة إثبات «يعين»⁽²⁵⁾ وفي الأحاديث ذاتها قاعدة إنكار العين بعامة ثم إثبات مستثنات لها وقد رُوي واقعة جاء فيها قوم النبي صلى الله عليه وسلم

يجمع في المعالفة الأولى إلى حديث البحري «عن عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما أنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا عدوى ولا بغيره، إنما الشرُّ في ثلاث في بعرس ولعراء ولداء»

ويجمع في الثانية إلى حديث معوية بن الحكم السلمي أنه قال «كنت يا رسول الله أمورًا كنت نهيها في الحادثة كذا تأتي الكهان قال «فلا مانع الكهان» قال قلت كذا تنظير قال «كذلك شيء يحدوكم في نفسه فلا يضركم» ورُوي في حديث يحيى بن أبي كثير «قال قلت لرسول الله صلى الله عليه وسلم ما يعطون قال «كان مني من الأنبياء بخط من وحق حقه فذلك» صحيح مسلم (المراجعة)

(21) من أبي داود 18 1

جاء في كتاب الطب من سنن أبي داود «حدثنا مسلم بن إبراهيم، حدثنا هشام عن قتادة، عن عبد الله بن يزيد عن أبيه أن النبي صلى الله عليه وسلم كان لا ينظير من شيء، وكان إذا بعث عاملاً سأل عن اسمه فإذا أحبه اسمه فرح به وإذا دخل قرية سأل عن اسمها فإذا أحبه اسمها فرح به ورُوي بشر ذلك في وجهه، وإن كره اسمها فرح به ورُوي بشر ذلك في وجهه، وإن كره اسمها فرح به ورُوي بشر ذلك في وجهه» [المراجعة]

(24) لمعرفة أسماء الأسماء في القرآن الصالح في الإسلام الأول راجع الصفحات 14-1 على الخصوص من (Kister Ca Yourself by Graceful Names)

(25) مسند الإمام أحمد 2 688 ويجدر التوجه إلى أن الحديث يسكن «احمد» مع إثباته العين وبمعنى ذلك مشابه لعمد في مصنف الصماني 10 22، إذ يُقصد مع سوء الظن وقد شاع إثبات العين في مصنفات الأحاديث راجع مثلاً كتاب الطب في صحيح البخاري وراجع الفصل الرابع من هذا الكتاب يجد التفصيص المسببة السأخرة عن العين هـ

وبعض حديث الصماني «عن معمر بن إسماعيل بن أبيه قال قال النبي صلى الله عليه وسلم «ثلاث لا يعجزهن من آدم الطيرة، وسوء الظن، والحمد» قال «فيحيك من الطيرة ألا تعمل بها، وفيحيك من سوء الظن ألا تنكلم به، وفيحيك من الحمد ألا يفي أخذك سوءاً» [المراجعة]

وسلم -أو الإمام مالك- يشكون قلَّة أموالهم مد انتقالهم إلى الدار التي يعيشون فيها، وشباب الجوانان في توكيدهما، إلا أنهما لم يتركا لمن سأل محالاً للشك في أن عليه ترك الدار⁽²⁶⁾ ويمكن أن يكون هذا الجواب بداية لتوصيح متأخر للاستثناء في الدار والعرض والمرأة بطريق بسيط أسباب عملية لعدم الشؤم في ثلاثتهم، كأن تكون المرأة لا تلد مثلاً. زد على ذلك أنها أمور قد يصد على المرء إيمانه إذ تلقى في قلبه الشك في وحدانية الله تعالى كذلك اتحد بعض الشراح المتأخرين اتجاهًا حُجُبًا -موجودًا في بعض من الأحاديث نفسها- وهو أن القوة التي نهىها عاطفة الناس ومصيتهم للطيرة أشد أهمية وحظورة من قوة الطيرة نفسها⁽²⁷⁾ وهذا تعامًا مثل اجتماع الطيرة مع سوء الظن أو الحسد⁽²⁸⁾ وقد ذكر السي صلي الله عليه وسلم خطر الاعتقاد في الطيرة بقوله إنه على المرء ألا يصدقها بأن يتوكل على الله تعالى⁽²⁹⁾. كذلك كانت الإفاضة في معتقدات

(26) مس أبي داود 3 18-19 اهـ

ومعه «عن إسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة عن أنس بن مالك، قال قال رجل يا رسول الله، إنا كنا في دار كثير فيها عدونا، وكثير فيها أموالنا، فنحولنا إلى دار أخرى، فقل فيها عدونا، وقلنا فيها أموالنا، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم «دؤها ديممة» وهي السس أيضا فنبذ مالك عن الشؤم في العرض والدار، قال «كم من دار سكنها ماس مهلكوا، ثم سكنها آخرون مهلكوا» [المرجمة]

(27) مصنف الصنعاني 10 21 ها يقول السي صلي الله عليه وسلم عن التطير من طيران الطير «ذاك شيء تجدونه في أنفسكم فلا يصدنكم». وفي صحيح مسلم حديث مشابه 4 1748-1749 اهـ

ومع حديث مسلم «عن معاوية بن الحكم السلمي قال. قلت يا رسول الله! أمورا كنت تصفها في الجاهلية كنا نأمن الكُهان. قال «فلا تأثروا الكُهان» قال قلت. كنت تتطير. قال «ذاك شيء يخذه أحدكم من نفسه، فلا يصدنكم» [المرجمة]

(28) مصنف الصنعاني 10 22

(29) المرجع السابق 10 2، ويؤخذ هنا برأي ابن عباس أنه لو بقي المرء بعد رؤية الطيرة، فهو متوكل على الله تعالى، وإن رجع فلا وفي هذا تشابه عام بأحاديث العرض من الطاعون. فإذن هذا بحديث ابن ماجه في السس 2 1170-1171، وسنن أبي داود 3 16، وسنن الترمذي 4 161، وفيه يقول عبد الله بن مسعود «قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «الطيرة شيرك، وما بنا إلا ولكن الله ينجي ما توكَّل»

المسلمين ومدادهم مهمة عند شُرّاح الأحاديث التي تتعلق بالعدوى، ويمكن عدّ النحول هذا من تأكيد ما يفعله الناس إلى ما يعتقدونه الناس جرّاء من رغبة دائمة عند العلماء في تناول المواقف الباطنة، لا الأفعال الظاهرة فحسب.

الطُيرة والرجز الشُّراح

تشكّل مصفاه الأحاديث الصحاح -وعنى رأسها صحيح البخاري ومسلم- مصدر التشريع والأخلاق عند جُلّ الأئمة الإسلامية بعد القرآن الكريم ومثلما أسعرت الرغبة في فهم القرآن الكريم عن كتب التفسير؛ تدمّماً وُضِع كثيرٌ من الشروح لمصنفات الأحاديث، حاول الشُّراح فيها أن يسوّوا للمسلمين دلالة كل حديث، وتعلّقه بأحاديث أخرى، وبدل القرآن الكريم نفسه. وإذا ظل عدد الأحاديث المقبولة بعد ما وُضِع مصممو الكتب الصحاح، المصنفات الأولى مجاوراً قدرة العامي على الإحاطة بها؛ لرم وجود مرجع موثوق بها⁽³⁰⁾ وإن كان لبعض الشروح ورد أكثر من غيره؛ فلم يُعلّق باب الشرح قط، بل ما زال مفتوحاً حتى اليوم⁽³¹⁾

وعالّب الظن أن هذه الشروح قد وصفت لجماعة العلماء، لا العموم⁽³²⁾ وعالّباً ما كتبت بعريض مستعلق قد يكون منهماً على من ليس له باع من العلوم الشرعية كان العامي يؤثّر أحد أسئلته في الحديث إلى المفتي أو الإمام على الرجوع إلى الشروح؛ إذ عالّباً ما تميل العتوى في مسأله معيه إلى الدقة

(30) أحد التقديرات الأخيرة لعدد الأحاديث في الكتب الستة، والموطأ، ومصنف عبد الرزاق الصنعاني، ومسد الإمام أحمد هو 169، 62، وهو عدد يجاور قدره العامي على حفظه أو حتى معرفته. راجع صفحه 23 من كتاب بوهندي أكثر أبو هريرة

(31) يمكن أن ترى هذا في وجود كثير من المواقع الإلكترونية التي تتيح لمن استطاع من العموم أن يسأل عن حديث معين أو يرجع إلى ما سبق جوابه؛ انظر مثلاً المواقع (www.muslim.fr.com)، و(www.maison-islam.com)، و(www.islamonline.net) وسبب الشروح التي حظيت بأكبار محصوشرح النووي على مسلم، وشرح ابن حجر الصغلاي على البخاري، وشرح الزرقاني على موطأ مالك.

(32) يمكن استثناء الشروح التي كتبت على مصنف لأحاديث المختصرة، مثل الأربعين النووية

والقطعية. أما شروح الأحاديث؛ فعالمًا ما تسط بصمة تصيرات للحدث الواحد دون أن ترجع واحدًا على الآخر بالضرورة، تمامًا مثل تفاسير القرآن الكريم ويمكن أن يعرض كثير من الشبهات وأخطاء الفهم وكذا الاختلافات في تفسير الأحاديث حتى بين العلماء، لذلك كان لا بد من اتباع طرائق ووسائل نوفق بينها ونسط تفسيرات مقبلة

وُصفت الشروح لجماعة العلماء، وبذلك فهي تُبدي محل اشتغالهم مع شيء من الروع إلى المحافظة وكان للآراء القديمة وزن وقيمة، فسي كل شارح كثيرًا مما سي على من سبقه، وعلى الإطار الذي شغلوا فيه، فمثل نظرة أهل الحديث ليست شروح الحديث موضوعًا بأهل الواحد أن يجد فيه آراء الفلاسفة أو المعتزلة أو الأطباء أو العلماء الطبيعيين تُناوِل بالتأييد على المساوئ نعم؛ يمكن أن يؤتى بهذه الآراء -وقد وقع أحيانًا-، فتُعد أو تُوفق مع الحديث، إلا أنها نادراً ما تُسط أسات للفهم يمكن به أن يجمع بين الأحاديث، وهي السبل التي اتعتها رسالة ابن الخطيب في الطاعون رد على ذلك أنه يسعى ألا يُظن أن تقدم الشروح بعضها في مسار واحد؛ فكل عالم يمحس ما سبقه، ثم بصيف إليه وعالمًا ما كان يستنبع شرح الحديث اختيار واحد من الآراء السابقة ونرجحها⁽³³⁾ وقد يتهم المرء الشراح الذين فعوا تلخيص الآراء المتقدمة لأنها تحوّل آلامًا من الأحاديث

كان على الشراح مع تناولهم مصموم الأحاديث أن يتناولوا كثيرًا من المسائل الشائكة التي أثارها قصية عدلة محدثهم، وهو موضوع بطور إلى عدم كامل قل الموت الأسود هو علم الرجال. كان شيوخ هذا العلم -مثل اس حجر- قادرين على استجداء قدر عظيم من علمهم بالسيرة في كلامهم في الأحاديث؛ في الحيز الذي اكنى فيه المفسرون الأدنى مرتبة سقل آراء شراح

(33) ولا يُظن أن هذا طريق يجرّد الشراح من شعورهم في التفسير عد يدل اختيار الآراء على ترجيح شرح مقدم على آخر متأخر، أو العكس، إلا أنه على الواحد أن يتصور لتقدم الآراء سبيلًا منشئة ومنعرجة، لا مستقيمة

متقدمين أو آراء مصنعي كتب الحديث⁽³⁴⁾. لكن يظل أن ليس الإسناد وحده هو ما يقضي بمسألة الحديث، إذ يستند جانب من قوة إسناد الحديث إلى قوة أحاديث أخرى متعلقة به، وعددها، وإلى اتفاقها مع هذا الحديث أو اختلافها، ويعد جانب من الرأي الفصل حول دلالة الحديث إلى المسائل العقائدية عند شارح ولو عدنا إلى زمن ابن حجر في القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي؛ لرأينا أن أهل الحديث عزموا منذ زمن قديم -إلى حد- على الجمع بين أكبر عدد ممكن من الأحاديث التي في ظاهرها تعارض والراجح أنه كان الدافع من ذلك إلى رد نقد من يشككون في حجية الحديث، السوي على العموم مثل المعتزلة⁽³⁵⁾ وقد فصل ابن قتيبة الحجة لاختار الجمع بين ما ظاهره التعارض في السنة النبوية، وذلك في كتابه الذي وضع له عنواناً مفصلاً لموضوعه نأويل مختلف الحديث، ثم أتبع هذا الحيار بعد ذلك في الشرح⁽³⁶⁾ وقد تطرق ابن الصلاح (ت. 643هـ/1245م) إلى المسألة نفسها

(34) عادة ما يذكر المصنفون بمأخرون -لا سياب البرمدي- رأياً عن قوة الإسناد أو ضعفه راجع (Burton, Introduction to the Hadith, 126-30)

(35) أحد الأمثلة الدالة على موقف المعتزلة من الحديث موجود في كتاب المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسن البصري (ب 436هـ، 1044م) "وليس جميع ما يروى عنه صلوات الله عليه صدقاً، لما روي عنه صلى الله عليه أنه قال: "يُكذب عليّ" فإن كان هذا الخبر صدقاً، فقد كُذب عليه وإن كان كذباً، فقد كذب عليه فيه صلى الله عليه وقد كان السلف يكرهون كثرة الرواية وحكي عن شعبه أنه قال: "ثَلُثُ الحديث كذبٌ". وهذه الفقرة على الخصوص متعلقة بكلامه لأبي نعيم كلامه في أحاديث شتى منها ما كُذب على النبي صلى الله عليه وسلم، ومنها ما أُخطئ فهمها لأن الرواية جاء وسط حديث النبي ولم يسمع الحديث إلا من منصفه ومن بين الأمثلة التي نُصرت لها مثل هذه الأحاديث هو ما ينص منها على أن الشُّبُه في المرأة والعرس والدار، وبأكيد عائشة رضي الله عنها أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يتكلم عن معتقدات أمم أخرى، ولم يُذكر أبو هريرة رضي الله عنه بها، إلا أن مصادر أخرى تذكر أن عائشة قالت إن أبو هريرة دخل وسط حديث النبي، وأنه صلى الله عليه وسلم كان يتكلم عن معتقدات الجاهلية أو اليهود ويثبت ابن حجر، بمقتلهم في فتح الباري ذلك الحديث ويرد كلام عائشة راجع إليهم الذي يتحدث عن الترجمة التاريخية والمراعاة لهذا الخلاف

(36) راجع مثلاً كلام كونراد (Conrad) في آراء السُّلَّام في (Ninth-Century Muslim Scholar's Discussion)

في مقدمته في علوم الحديث⁽³⁷⁾ رأى الشَّراح السَّهَّ مصدرًا رئيسًا قاطعًا لا لهم جوهر الإسلام بأنه مجموعة من الشعائر المعروضة وحسب، وإنما كذلك لهم جوهر العالم نفسه. ولا شك أنه مصدر معقد يلزم استيعابه دراسة وإكبات، إلا أنه دور ما يُتَقَرُّ، يعدو دليلًا أميًا إلى صسط الفعل والاعتقاد. هذه الصبة العظيمة التي يعطيها العالم الإسلامي اليوم لهذه الشروح تشهد للموثوقية التي توصلت إليها رؤية أهل الحديث في فترة بقاء الإسلام، وهي رؤية استقرت مدح حبيها في موضع هيمه يرنح إلى جوار توحهات فكرية فلسفية وصوفية تنافسها وغني عن القول إنه يمكن أن يقرأ السَّهَّ الفقهاء والمتكلمون والأطباء والمتصوفة، كل بطريق مختلف، ويُدرس في الفصول اللاحقة بعض من هذه الطرق مما يتعلق بالمدى. لكن لا بد من أن نُنظر أولًا في آراء الشَّراح في مسائل الظَّيرة.

الشَّراح

قد استندت في الأساس إلى الشروح الآتية لموطأ الإمام مالك والصحيحين، وهي مرتبة ترتيبًا رمزيًا بحسب المصنَّف المشروح

التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد لابن عبد البر (ت 463هـ/1070م).

المتقى شرح موطأ مالك للإمام النجاشي (ت 474هـ/1081م).

القبس في شرح موطأ مالك بن أنس لابن العربي (ت 543هـ/1148م).

شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك للزرقاني (ت 1122هـ/1710م).

أعلام السنن في شرح صحيح البخاري للخَطَّابي (ت 338هـ/998م)⁽³⁸⁾.

(37) راجع علوم الحديث لابن الصلاح 284-286 والفقرة نفسها في صمغتي 205-206 وراجع (Dickinson, "Ibn al-Ṣalāḥ al-Shahrazūrī") تجد مدخلًا بديهيًا إلى أهمية كتاب ابن الصلاح

(38) دعب مارجهت توكاتلي (Vardit Tokatly) مؤخرًا إلى أنه لا بد من عد كتاب الخطَّابي طرخًا مخالفًا لمحال في أهل الحديث، لا شرحًا لبخاري راجع (Tokatly, "A Iām al-Hadīth of al-Khatībī", 87-88). إلا أنني أشرت شارحًا تماشيًا مع مقصد حجتي ومع مدى =

شرح صحيح البخاري لابن بقال (ب 449هـ / 057م)

بهجة القوس لابن أبي حمزة (ت 699هـ / 1300م)

الكواكب الدراية في شرح صحيح البخاري للكرماني (ت 786هـ / 1384م)

فتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني (ب 852هـ / 1449م)

عمدة القاري في شرح البخاري لعيني (ت 855هـ / 1451م)

إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري للقطلاني (ت 923هـ / 1517م)

المعلم فوائد مسلم لما يري (ت 536هـ / 1141م)

إكمال المعلم فوائد مسلم لنقضي عياض (ت 544هـ / 1149م)

المفهم لما أشكل من تلخيص الإمام مسلم للإمام الفرطبي (ب 656هـ / 1258م)

صحيح مسلم بشرح النووي للإمام النووي (ت 676هـ / 1277م).

إكمال إكمال المعلم للأبي (ت 827هـ / 1425م)

مكمل إكمال الإكمال للإمام السوسني (ت 895هـ / 1490م)³⁹

كذلك صُنِّفَ كتاب تأويل مختلف الحديث لابن قنَّة، وكتاب علوم الحديث لابن الصلاح؛ وذلك لأنه عدَّ ما يُنْفَرُ عن لأول في الشروح، ولأنَّ من الصلاح كتاب يعدُّ نفسه حليَّةً لابن قنَّة في مسائل علم الحديث، ولكتابه شأن في العلم الإسلامي⁴⁰ بمدِّ حل هذه المصادر من لقرن العاشر الهجري/ الحادي عشر الميلادي إلى قرن التاسع الهجري/ العاشر عشر الميلادي، وهي

٣٩ إمامه الشرح المأخوذ من الحفظي وشرح الله وتبيد حصوم أهل الحديث هما على أية حال مبيح لا يفتح صواب

(39) ومكمل أبي عبد الله محمد بن يوسف السوسني المالكي مشهور في إكمال إكمال المعلم للأبي

(40) تأويل مختلف الحديث لأبي حنيفة 97-103، راجع في هذه المصنف (Conrad "Ninth Century Muslim Scholar's Discussion") إلا أنَّ كونراد لا يتكلم في مدول ابن حنيفة لمسانة الزهر

تبسط تمثيلًا - وإن لم يكن تفصيلًا - متعلقًا بالنسبة التفسيرية لشرح الأحاديث. رُجِّع ما رُجِّع من الخيارات التأويلية في هذه الفترة، وحُلِّص إلى ما حُلِّص إليه، فظل كل موثوقًا عند كثير من مسلمي اليوم، وممثلًا أَوْح علوم الحديث وقد أثرت ألا ألخص رأي كل شارح بترتيب رسمي، وإنما أن أسط الأراء سسطًا موضوعيًا فألغت النظر إلى نقاط الخلاف فيها.

الأساس التاريخي والقرآني

يقوي حديثُ «لا عدوى ولا طيرة ولا هامة ولا صعر»^{٤١} ربط الطَّيِّرة بالعدوى، ويكثرُ من الشَّراح ذكرهم أن الاعتقاد في هذه الأمور كلها يعود إلى زمن قبل مجيء الإسلام، إلا أنها فترة كان فيها الاعتقاد في الطَّيِّرة في مآى عن العموم^(٤٢)، ويستشهدون بأبيات من الشعر الجاهلي على أن بعضًا من أهل الجاهلية كان يرفض العرافة، وإن لم يرفضها جميعهم^(٤٣)، إذ كانوا في هذا الرمس القديم ينظرون لمحض حركة الحيوانات، وتكون في العال الطير، وإن ذكر الظاء كذلك. ومع مجيء الإسلام وإنكار النبي صلى الله عليه وسلم لصحة العرافة في الشرع، حُرِّم الاعتقاد في الطَّيِّرة. لكن ثبت أن ترك الاعتقاد تمامًا عسير على كثير من الناس، فما فتوا يؤمنون بإمكان وجود الشؤم في المرأة والعرس والدار^(٤٤). فما طبع هذا الشؤم؟ أله أي قوة على الحقيقة؟ دخل في المسعى الأول إلى تبين التأثير المحدود للطَّيِّرة الاستشهاد بالآيتين ١٨ و ١٩ من

(٤١) راجع (Fahd, La divination arabe, 431 521)؛ تجد لمحة عامة عن المؤلف في سياق أكبر في العرافة عند العرب.

(٤٢) تأويل مختطف الحديث لابن ثنية ١٠١، وشرح صحيح البخاري لابن مطا ٩ 438، وفتح الباري لابن حجر 21 340-341 نقل ابن حجر لشعراء شتى يكررون العدوى، ثم قال «وكان أكثرهم ينظرون ويعتمدون على ذلك ويصح معهم عائلًا لتريس الشيطان ذلك» راجع كذلك كتاب ابن عبد البر الاستكثار 8 422-423.

(٤٣) راجع شرح صحيح البخاري لابن مطا 9 437-438، وفتح الباري لابن حجر 11 11 وراجع كذلك إرشاد الساري للقسطلاني 8 412.

سورة يس ﴿قَالُوا إِنَّا تَطَيَّرْنَا بِكُمْ لَئِن لَّمْ تَهْتُوا لَنَرْجُمَنَّكُمْ وَلَيَمَسَّنَّكُم مِّنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ (١٨) قُلُوا طَائِرُكُمْ مِمَّنْكُمْ أَتَىٰ دُكْرُكُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّشْرِفُونَ (١٩)﴾، وجاءت هذه المجادلة في حوار أكبر فضته الآيات ١٣-٢٧ من السورة نفسها، إذ تتحدث عن ثلاثة رسل بعثوا قبل الإسلام إلى قريه طاتم أهلها يدعوهم إلى الله تعالى وعادته^(٤٤) وكان التطير لها خطر حقيقي، بصدق عدم يسجد القوم المستكبرين أول رجلين أرسلوا إليهم، إلا أن هذا الخطر يُردُّ في الهداية على من جاء به^(٤٥) يستشهد الشراح بهذه القصة على أنه وإن لم يكن للتطير بأحد تأثير مداته؛ فيمكن أن يكون وبلاً عسى من يحمد^(٤٦) ولهذا التفسير شبه بالحديث الذي فيه موانظرة على من تطير^(٤٧) على أن الشبه تقريبي فقط، إذ بيّن أن التطير في القرآن الكريم وعيد مجاري، أي أسأنا بوقوع سوء عليكم لأسأنا سرجمكم، وذلك محال للتطير الحقيقي بأفعال الحيوان، وربما لأجل ذلك لم يُستشهد بهذه الآية في الشروح المتأخرة^(٤٨).

كان موضع الرجوع الثاني إلى القرآن الكريم في ساق الخلاف على ما

(٤٤) جاء في تفسير القرآن أن هؤلاء الرسل هم حواريتي النبي عيسى عليه السلام، أرسلوا إلى أنطاكية، راجع مثلاً كتاب الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٥ ١٧ ٢١، وكتاب فتح القدير للشوكري ٤ ٤٤٩ ٤٥٣.

(٤٥) ثمة خلاف حول انتهاء الملوك ورعاياه إلى الإيمان، أو الملك وحده، لكن جبريل عليه السلام نزل عليهم بصيحه وأخبرهم فهلك الذين كفروا كذبهم، فكان مصيرهم إلى النار راجع الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٩ ٩.

(٤٦) راجع شرح صحيح البخاري لابن بشار ٩ ٤٣٨، والتمهيد لابن عبد البر ٩ ٢٨٤، وبيعة النفوس لابن أبي جرم ٢ ١٢٦٧-١٢٦٨.

(٤٧) هذا الحديث غير موجود في مصنفات الأحاديث السبعة السائلة ولكن راجع كتاب شرح صحيح البخاري لابن بشار ٩ ٤٣٧، والتمهيد لابن عبد البر ٩ ٢٨٥ راجع كذلك كتاب فتح الباري ٢١ ٣٤، إذ يستشهد فيه ابن حجر بكتاب صحيح ابن خبان (ب ٣٥٤هـ، ٩٦٥م) مصدراً للحديث.

(٤٨) أي أنه لم يُستشهد به بعد أبي جرم (ت ٦٩٩هـ، ٣٠٠م)، فيلاحظ أن ابن حجر لم يستشهد بها في شرحه الذي جاء به في القرن الخامس عشر.

قصده النبي صلى الله عليه وسلم عندما قال إن الطَّيِّبَةَ إن كانت معي المرأة والفرس والدار⁽⁴⁹⁾ وُرد أن عائشة رضي الله تعالى عنها قد غلَّطت على أبي هريرة رضي الله عنه عندما سمعته يروي هذا الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم، وقالت إن النبي حينما قال ذلك كان يتحدث عن معتقدات الجاهلية، واستشهدت لدعواها بالآية (22) من سورة الحديد: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا﴾⁽⁵⁰⁾ وقد مال المفسرون المتقدمون إلى كلام عائشة في هذه المسألة، إلا أن المتأخرين - وأبرزهم ابن العربي وابن حجر العسقلاني - ذهبوا إلى إمكان الجمع بين هذا الحديث وبين قوله «لا طَّيِّبَةَ»⁽⁵¹⁾. فيقول ابن العربي «هذا جواب ساقط لأنه

(49) راجع سنن أبي داود 3 18 بسنن ابن العربي إلى أن الدار المعينة هي دار مكمل من عوف أخي عبد الرحمن بن عوف، راجع كتابه القس في شرح موطأ مالك من سنن 3 148

(50) راجع تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة 100، والمفيد لابن عبد البر 9 285 ويستشهد ابن عبد البر بهذه الآية خارج بيان حديث عائشة رضي الله عنها، إلا أنه يعيد منه للمصنف ذاته. كذلك بقوي حجة فيشهد بالآية 51 من سورة التوبة ﴿قُلْ لَنْ يُصِيبَا إِلَّا مَا كَبَّرَ اللَّهُ لَنَا عَزَّ وَجَلَّ وَأَعْلَى اللَّهُ فُلْتَرَكُلْ لِمُؤْمِنُونَ﴾ وقد وصل مصدر هذا الحديث من ابن حجر في كتابه فتح الباري 11 11-12، وهو مسند أبي داود الطيالسي (ب 203 هـ 818 م) -ولكنه لم أستطع العثور على هذا المرحع - أما النسخة التي ذكر فيها الطيالسي تعليق عائشة رضي الله عنها عن كون الشؤم في المرأة؛ فكذلك فيها تعليقها على أبي هريرة رضي الله عنه أن أخذت من النبي صلى الله عليه وسلم لمعتقدات اليهود وجعله للمسلمين راجع مسند أبي داود الطيالسي 215، وعمدة القاري للعيني 10 196 الذي نقل عن ابن الجوزي (ب 597 هـ / 1201 م)، -لكنه لم أستطع تحديد الكتاب الذي يعمد إليه العيني - وقد نقل هذا الحديث كذلك في كتاب مدخل الشرع الشريف لابن إسحاق 4 120، وكتبي ابن رشد الحد البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة 17 275، والمقدمات العمهديات لبيان ما انتقضه رسوم المدونة من الأحكام الشرعية والتحصيلات المحكمات لأهميات مسائلها المشكلات 2 497.

(51) ذهب ابن قتيبة وابن عبد البر إلى إنكار عائشة، إلا أن ذلك لم يقنع ابن قتيبة عن إثبات أحاديث الشؤم في الدار، راجع تأويل مختلف الحديث 100 وراي بن قتيبة غير صريح صراحة رأي ابن عبد البر، إلا أنه لا يماض صرحه إنكار عائشة على أبي هريرة رضي الله عنهم، ولا يذكر أيًا من العرائن المجازية على جعل الشؤم في المرأة على أن ابن بطال ينقل عن ابن قتيبة قصيده مرعم المعترلة بأن حديث «لا طَّيِّبَةَ» يمدح حديث «الشؤم =

صلى الله عليه وسلم لم يبعث ليحبر الناس عن معتقداتهم الماضية والحاصلة، وإنما بعث ليعلمهم ما يلزمهم أن يعتقدوه، ويقول ابن حجر: «والسح لا يثبت بالاحتمال لا سيما مع إمكان الجمع»⁽⁵²⁾. وكان العلماء المتأخرون قد ارتصوا مسقط ابن حجر، ذلك رغم أنه كما سرى في الساب القادم- إن كان الإقرار بالظيرة في أمور؛ فلا بد من التصريق بين ماهية وجودها هذا وبين طبع الظيرة قبل الإسلام⁽⁵³⁾.

السبب وطبع الظيرة

لم يكن الاعتقاد في الظيرة مجرد مشكلة من الشرائع عند الشراح، وإنما كانت شائعة أيامهم، ولم تقصر حداني على الأحوال الثلاث التي ذكرها السي صلى الله عليه وسلم⁽⁵⁴⁾ وكل من الظيرة والعدوى عالق لا يمتصم في عمل النسيب

■ في ثلاث* راجع شرح صحيح البخاري لاس بقال 9 437 ويحاول ابن عبد البر تهوين الخلاف بين عائشة وأبي هريرة بقوله إن العرب يستخدمون كلمة 'كذب' بمعنى 'خطأ'، لا بمعنى الكذب الذي هو صد الصديق، كما إنه يحتمل أن هذا الحديث كان في أول الإسلام، ثم سحبه بعد ذلك القرآن والسنة وأما وصف النبي صلى الله عليه وسلم للدار بالنعيم؛ فقد كان بعض من سحبه إلى التدرج في التخلص من اعتقاد العرب في الظيرة. راجع التمهيد 9 286-291

(52) عل ابن حجر عن ابن العربي في فتح الباري 1 12، ولم أستطع العثور على هذا المرجع في القبس في شرح موطأ مالك بن أنس لابن العربي، وهو الذي يتكلم فيه ابن العربي في مسألة الظيرة 3 48-1150. ويبدو ابن حجر هنا رأي، ويرد رأي عائشة، ثم يرد صراحة رأي ابن عبد البر في سخ حديث الثؤم في ثلاث، راجع فتح الباري 11 13 ويستشهد الورقاني في هذه المسألة برأي ابن حجر وابن العربي، راجع كتابه شرح الورقاني 4 487-488

(53) يأخذ العالم اليمني محمد الشوكاني في هذه المسألة من ابن حجر دون أن يذكر رأي ابن فنييه وابن عبد البر، راجع مخطوطه إتحاف المهرة بالكلام على حديث لا علوى ولا طيرة، الورقاني 143 144

(54) راجع كتاب بهجة النعوس لابن أبي جمرة 2 1269-1270؛ نجد كلامًا عن «نماعة الممجمعة عند بعض الناس في الثؤم من غيرهم أو من أفعال بعضهم». راجع كتاب المعتقدات الصحابة في المغرب لمصطفى و«عراب 202-203؛ نجد كلامًا عن «استمرار

وكان إنكار إمكان وقوع العدوى بطمها -أي في مقابل أن الماعل فيها هو الله تعالى- أشد أهمية من إنكارها بإطلاق، وهو ما أُلْمِعَ إليه كوراد⁽⁵⁵⁾. ومثل ذلك لو أن واحداً ديدنه سطة الأحاديث التي تقول بالشؤم في أمور معدودة، فأُيِّد وجودها المحدود، فعدت بحل خطر أن يكون بتأييده هذا قد أقر بقوة غير الله تعالى. وقد ساءى السي صلى الله عليه وسلم الاعتقاد في الطيرة بالشرك⁽⁵⁶⁾ وإن ذكر أن مالكاً قد أخذ هذا الحديث على ظاهره، وأن الشؤم في هذه الثلاث على الحقيقة؛ فقد صُرِّحت بمعض العناية إلى معرفة صحة تفسير الحديث من عدمها⁽⁵⁷⁾. وقد بين الشراح أن ملحظ مالك بأنه إن ساءت حال كثير من الناس عند انتقالهم من دار إلى دار فلا يعي ذلك أن للدار الجديدة قوة في ذاتها، وإنما اتفق الانتقال بين الدارين مع قضاء الله تعالى بتغيير قدر أهلها⁽⁵⁸⁾. وقد حُمل هذا الاتفاق على معنى أبعد، وهو أنه على المرء أن يرحل عن داره إن وقع فيها كثير مما يسوؤه، لا من أجل أن فيها شؤماً، وإنما لأنه قد تسول له

■ الاعتقاد في التشاؤم والتعاؤل. وما رالت كلما الشاؤم والتعاؤل تستخدمان في المعرب لوصف الأشياء -ملحظ شخصي في أبريل 2004، الرباط-

(55) راجع (Conrad, "Ninth-Century Muslim Scholars Discussion", 167, 177) يذكر كوراد أن أحد طبائع "الإسلام في زمن شؤنه" هو إثبات أن الله وحده الماعل في الشيء.

(56) قارن هذا الحديث بحديث الحاشي (21) وقد شهد القسطلاني وابن عبد البر بالأول في إرشاد الساري 8 412 والتهيد 9 285

(57) يشهد الروي بأحد مالك الحديث على ظاهره في صحيح مسلم بشرح النووي 14 220، وكذلك الماروي في المعجم بوقائده مسلم 3 104. ويشهد المديري بكتاب المسحرفة مرجحاً له، وبحر نجد بالفعل رأي مالك هذا في البيان والتحصيل؛ وهو شرح ابن رشد الجند على العتيقة البيان والتحصيل 7 275 وأنا أدرس كلام ابن رشد في الفصل الخامس ويشهد فيما بعد بقرره الماروي مع شرح ابن العربي. راجع فتح الباري لابن حجر 11 12

(58) وعبر الماروي عن ذلك بقوله فوقال غيره [أي مالك] فإن هذا محمله على أن المراد به أن قدر الله سبحانه ربما اتفق بما يكره عند سكنى الدار فيصير ذلك كالتشؤم فيتأخى في إضافة الشؤم مجازاً وتساخاً. راجع أجراً عمدة القاري للعبي 10 196

عنه بذلك⁵⁹ تشبه هذه الحال واحدة سئل فيها النبي صلى الله عليه وسلم عن دار فارشد إلى الرحيل عنها لأنها دميعة⁶⁰، ولم يدل قوله صلى الله عليه وسلم إلى سبب في هذه الدار، وإنما إلى أن الله تعالى قد جعل في عرائر الناس استئصال ما مألهم سوء فيه ويتم أمر النبي بترك الدار عن فهمه للشر ورحمته بهم، لا عن اعتقاد بأي حال في أي سبب في الدار⁶¹ ويستتبع ذلك أنه لعمري كذلك أن يفارق امرأته التي يرى فيها شؤماً، ويسخ الحادم الذي يرى فيه مثل ذلك⁶²

دفع هذا الموضوع بعض الشراح إلى تناول مسألة السية تناولاً أصم وقد ذكرتُ آنفاً أنه كان مهتماً عندهم تأكيد أنه لا فاعل في إيقاع أي شيء إلا الله تعالى، إلا أنه قد يجعل الله سبحانه في شيء سبباً لفعال آخر، فلا يكون فاعلاً بطبيعته، وإنما بالله تعالى⁶³ وأنا أؤكد أن وجود سبب معقد من الأسباب ممكن عند أصحاب الشروح، سيج فيه يجعل الله تعالى في الأعراس والمشاهدات سبباً على الساق؛ وذلك تحديداً لأن هذه الرؤية لم يتسع الإقرار بها⁶⁴ فقد هذا الرأي في موضع واحد على الأقل من الشروح بعضها؛ ويرجع

(59) راجع صحيح البخاري 11 13، وينقل ابن حجر عن ابن العربي ثم بسط الرأي الذي يدع به إليه راجع كذلك إرشاد الساري للقسطلاني 8 397

(60) راجع الكلام فيه هذا الحديث في لسان العرب لابن منظور 5 60، إذ يقول إن 'دميعة' هي هذا السياق بمعنى المفعول 'مدمومة'

(61) راجع تأويل مختلف الحديث لابن خزيمة 100، وشرح صحيح البخاري لابن بطان 9 438، وبهجة النفوس لاس أبي حمزة 2 1269 1270، وفتح الباري لابن حجر 11 12 الذي مجدداً ينقل عن ابن العربي

(62) راجع حصة القاري للمسي 10 196، إذ ينقل فيه عن الحطايي، ولم أجد ذلك في أصلام السنن راجع كذلك صحيح مسلم بشرح النووي 14 1221، إذ ينقل فيه النووي عن الحطايي ولم يسم آخره

(63) يصف بن أبي حمزة هذا الإنكان من حيث صنعنا الله تعالى؛ الفترة والحكمة، راجع كتابه بهجة النفوس 2 1269 راجع كذلك رأي الأتني والقسطلاني في الكلام في شروح أحاديث المدوي

(64) راجع المقدمة والفصل الخامس؛ نجد كلاماً أتم في سبب في عدم الكلام والعق في العصر المتقدم

أن ذلك بسبب خطر مدعة الطبائعيين الذين اعتقدوا في القوة الجبلية لطوائع الأشياء⁽⁶⁵⁾ يأتي الماروي بقده لاعتقاد المجمين في أن للكواكب تأثيراً في أحداث الأرض، فيشهد في مُحاجَّتهم بمعاييرهم في طبع الفواعل المسببة⁽⁶⁶⁾ على أن قواعد التسبب عند جُلِّ الشَّرَاح دون أهمية بسط مسوعات ملموسة لإيقاع لفظ 'الشؤم' على المرأة والدار والفرس. فإن أمكن إثبات أن اللفظ مجاري حاصر؛ لما عاد يلزم تفسير كثير من جوانبه الإشكالية المحتملة. بذلك فشؤم المرأة في عدم ولادتها أو سلاطة لسانها أو تعرّصها للمريب أو سوء معشرها، أو قد يكون مجرد كراهة صحتها وشؤم الدار سوء جيرانها، أو ضيقها، أو بعدها من المسجد إلى درجة لا يمكن معها صناع الأذان فيها. وشؤم الفرس إيذاؤه صاحبه أو عدم العرو عليه وشؤم العمد -وهو غير مذكور في حُلِّ الأحاديث- تكاسله وقلة نعهده لما موصى إليه⁽⁶⁷⁾.

(65) يلقَّب بـ 'الفلاسفة الطبيعيين/الطبايعيين' طائفة تسمى -بعد حصولهم- باعتقادهم في خصائص الأربعة، وإتكاثرهم للجنة والنار والبعث والحساب. ويصفهم العراقي بأنهم طويعة من الروافدة. راجع مقال غولدزبير Goldzher وعواشر Goichon عن الظهري في (Dahriyya ' in *Encyclopedia of Islam*, 2nd ed., 12 vols (Leiden: Brill, 1960-2004).) 296. وثمة شذ في أن عرفه مثلها كانت -خارج تصور معارفها- شيئاً يجاور أقوال علماء أفراد. وقد ألبع كارل إرنست (Carl Ernst) إلى ملحظ 'ميد' وهو مروع علماء الملل والحل إلى شحنة التيارات أو المعاميم التي يمارسها راجع (*Words of Ecstasy in Sufism*, 120).

(66) راجع كتابه للمعلم جواز مسلم 3. 106

(67) راجع بهجة النفوس 2 1270، وفتح الباري 12-13 يستشهد ابن حجر أولاً بحديث رواه عبد الرزاق عن معمر في حقه التفسيرات، ولم أجد هذا الحديث في مصنف عبد الرزاق. راجع كذلك فتح الباري 19 165-166، وهدية الفاري للمعيني 10 196، الذي ينقل عن الحطايي، وصحيح مسلم بشرح النووي 14 221-222، الذي ينقل كذلك عن الحطايي. اهـ

وما ذكر في مصنف عبد الرزاق هو «أخبرنا عبد الرزاق عن معمر عن الزهري عن سالم، أو عن حمزة بن عبد الله، أو كليهما حدثك معمر - عن ابن عمر قال قال النبي صلى الله عليه وسلم 'الشؤم في ثلاثة في الفرس، والمرأة، والدار' قال وقالت أم سلمة والسيف. قال معمر وسمعت من يفسر هذا الحديث يقول 'شؤم المرأة إذا كانت غير ولود، وشؤم الفرس إذا لم يمر عليه في سبيل الله، وشؤم الدار جار السوء'» [الترجمة]

ومع هذه التفسيرات أو ربما من جانب سبها-١ ورد أن جميع الناس يعتقدون في الشؤم⁽⁶⁸⁾ إذ تقرر أحاديث متأخرة عن النبي صلى الله عليه وسلم بأن ثلاثة لا يستم مسهر أحد الظيرة والظن والحسد، وبأن على المرء أن يدفعهم، وإن عسر على نفسه دفع الإيمان بهن⁽⁶⁹⁾ ويمكن أن يحقق هذا الدفع بالتوكل على الله تعالى، وبالتصرع له بأنه لا فاعل في حادث إلا الله تعالى⁽⁷⁰⁾

العؤول وغرائز الشر وشبهها في العدوى

عند نيل طمع الظيرة، وتبست إلى جانبه السبيل التي يمكن فيها أن يقي المرء نفسه إياها، طل سؤال كيف أثبت السي صلى الله عليه وسلم المأل في الحين الذي أكره فيه الظيرة⁽⁷¹⁾، تبع الشراخ الفرائز الموجودة في الأحاديث، فقابلوا

(68) راجع الحاشية (25)، وبهجة النفوس 2 1270، وفتح الباري 21 و341 بنقل ابن حجر رأي سليمان بن حرب -المذكور في الرمدي- أن اعتقاد أن الظيرة موجودة في نفوس المسلمين جميعاً هو كلام ابن مسعود في الحديث، راجع إرشاد الساري للقسطلاني 8 412 هـ. ونص كلام ابن حجر هــ "وأخرج أبو داود والترمذي وصححه هو وابن حبان عن ابن مسعود رفعه "الظيرة شرك، وما من إلا بطير، ولكن الله يدفعه بالتوكل" وقوله "وما من إلا" من كلام ابن مسعود أدرج في الخبر، وقد بيهم سليمان بن حرب شيخ البخاري فيما حكاه الترمذي عن البخاري عنه [المترجمة]

(69) لم يذكر أي من هذه الأحاديث في مصنفات الأحاديث السبع التي بحثت حتى الآن راجع تأويل مختلف الحديث 101، (ويذكر المحقق كسر الميم مرجعاً للأول، وتبعة الأحاديث مرجعاً للثاني). ولكنة الظن هـ معنى صريح بأسوء، ويمكن أن تسمى كذلك "الراي"، وهي تستخدم على هذا النحو مع المأل راجع شرح صحيح البخاري لابن بقال 9 438 وراجع بهجة النفوس 2 1269 في مسألة رجوع المرء إلى بطير.

(70) راجع فتح الباري 21 341، وصلة القاري 10 97، وإرشاد الساري 8 412 أحد الأمثلة اللاحقة ينظر على الخصوص المذكور في التمهيد لابن عبد البر 24 200 إذ يقرر فيه كتب الأخبار اليهودي الذي أسلم- هذا الدعاء إلى التوبة هـ. والدعاء الذي يريده المؤلف هو "اللهم لا طير إلا طيرك، ولا حور إلا خيرك، ولا إله غيرك" [المترجمة]

(71) روى الإمام ابن حنبل حديثاً يُذكر فيه المأل كذلك إنكاراً صريحاً، راجع مسند الإمام أحمد

هذه العقبة بتعريف العاد الصالح بأنه كلمة تُقال في محلها دوما اتفاق⁽⁷²⁾ . وقد أقيم الدليل على هذا التفسير في الروايات الكثيرة التي تحكي عن أن النبي صلى الله عليه وسلم قد رأى العاد في أسماء أماكن وأناس⁽⁷³⁾ على أن يلفظه صلى الله عليه وسلم يقبض العاد الصالح لرمه بتفسير بخوي على تفسيره ، ذلك أنه بدا أنه يُدخل العاد في جملة الظيرة⁽⁷⁴⁾ ونُسط العاد في صفة إصافه توصيح أو صفة امتشاء من الظيرة يكون مؤثراً ، أما الظيرة فلا⁽⁷⁵⁾ وربما لأن هذا التفسير لم يُعدّ وافيًا تمامًا ، عُرِف الشراخ العاد فوق ذلك بأنه من حسن انظر بالله تعالى أما الظيرة ، فإنه عكسه من سوء الظن بالله ، فحلي بطلانها⁽⁷⁶⁾ ورؤية

(72) راجع مسند الإمام أحمد 3/ 90 ، وسنن ابن ماجه 2/ 1170 ، وتأويل مختلف الحديث لاس قتيبة 102 ، والتمهيد لاس عبد الر 9/ 279 ويرى الحقلاني اختلافًا بين العاد والظيرة ، أن الأول يُفصح عنه كأن يسمع المريض من يقول 'يا سالم' - وهو مثل ضرب في الحديث - ، أما الثاني ، فلا وكما يقول في هجر حاد إن انظر والحيون لا يتكلمان ، راجع له أعلام السن 2/ 159 يذكر ابن يقد أثرًا به المعنى نفسه من 'من قتيبه عن الأصمعي عن عبد بن عوف ات 231 هـ/ 845 م) راجع شرح صحيح البخاري 9/ 436 ، وفتح الباري 21/ 343 اهـ

يذكر ابن قتيبة هذا الأثر في كتابه تأويل مختلف الحديث فيقول «وحدثني ابراهيم وهو رواية الرفاعي قال حدثنا الأصمعي ، قال سألت ابن عوف عن لعاد فقال هو أن يكون مريضًا فسمع 'يا سالم' ، أو يكون باعًا فيسمع 'يا واحد' » [لمنحه] (73) راجع الحاشية (23) وسجور الأمثلة المذكورة في الشرح امثال الذي ذكره أبو داود بكثير ويقول بن فيه إنه في الأحاديث أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يعجب بالأنثى ، ويعجبه الحمام الأحمر ، ويعجبه الدغية (نور الحياة) ، وكان يكره الاسم لقبح مثل 'سي السار' و'سي حزن' راجع تأويل مختلف الحديث 03 ، وقد نقل هذه الفقره بن بظال في شرح صحيح البخاري 9/ 437-438 راجع كذلك السهيد لابن عبد البر 24/ 71 73 ، وفتح الباري 21/ 344 ، والمعجم للطبري 6/ 627

(74) راجع مسند الإمام أحمد 3/ 90 ، وسنن ابن ماجه 2/ 170 ، والحاشية (16)
(75) راجع صحيح مسلم بشرح النووي 4/ 219-220 ويذكر السبي كذلك أن لأصل كلمة بيرة معنى أوسع يضم المال كذلك ، راجع عمدة القاري 0/ 196 197 راجع كذلك فتح الباري 21/ 342-343 ، إذ ينقل به بن حجر آراء الكرمي ثم يبعثها بأرائه (76) راجع شرح صحيح البخاري 9/ 436 ، الذي ينقل به عن الخطابي ، وصحيح مسلم بشرح النووي 14/ 219-220 ، وفتح الباري 21/ 343

نبي صلى الله عليه وسلم المأل في أشياء معينة تسوعها أكثر حجة أن الله تعالى قد جعل في الطاع محبة الحبر والارباح للبشرى، والمطر الأبيض، وادوحه الحسن، ولاسم الخصف وقد يمر الرجل بالروضة المودة قسره، وهي لا يعمه، وبالماء الصافي فيحب به وهو لا يشربه ولا يورده⁽⁷⁷⁾

وثمة أهمية في فكرة أن الله تعالى قد جعل في عرائر الشر محبة طواهر معينة والصور من أخرى؛ ذلك أنها تجعل الشراخ يشهون صراحة السبيل التي بها يتصرف الشر مع ما يشعرون به الشؤم بالسبيل التي بها يتصرفون مع الحظر الذي يستشعرونه من العدوى ويرى أن ححر أن قول مالك بمعادره الدار التي يُعتقد فيها الشؤم يشبه المرء من المحدثوم فهي الحائل يحد المرء في قلبه استيحاشاً لقربه مما يحشه، فيسعي أن يرحل عنه لأنه إذا وافق قدر الله تعالى قرب المرء من الدار أو المحدثوم؛ فقد يأثم بالاعتماد ما انداد قد أنقصته مانه، أو أن المحدثوم قد نقل إليه داءه⁽⁷⁸⁾ حتى إنه قد يحلظ الآثمون توهماً بين المهين مضمون الماشم بالإعداد⁽⁷⁹⁾

وهو نبي صلى الله عليه وسلم عن الحروح من بلد وقع به الطاعون، إلا أنه أجاز معادره الدار المشؤمة، وهو موقف يعي العمء بأنه قد يُتوهم بعارضه⁽⁸⁰⁾. بفعل المارري عن طريق غير معروف أنه يمكن التصريق بين القولين؛ لأن الأول الطاعون - اسلاء عام، و لآخر ابتلاء خاص أما بحال الأولى؛

(77) . جمع مأثور مختلف الحديث 103، وشرح صحيح البخاري لابن بط 9 437، وجمدة القاري لمحيي 0 97

(78) ر جمع فتح الباري لابن حجر 11 12، وجمدة القاري لمحيي 10 196 وانبج ابن فتيه تجافاً مثل هذا، محدث حديث ألا يقدم المرء على يند فيه طاعون ثم قال قوس ذلك يعرف المرء بالشؤم، أو الدار، فيدل الرجل سكوه، أو جندته فيقول 'أعدني بشؤمها' هذا هو العدوى، الذي قال فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم 'لا عدوى' مأثور مختلف الحديث 99

(79) راجع مأثور مختلف الحديث 99 ويروي القاصي عمن عن بعض من أساس يرون الطيرة في الإبل الجرباء، راجع كتابه إكمال المصمم 9 142

(80) اجتماع الطاعون والطيرة في حديث وي فديك في مسد الإمام أحمد 1 293

فيمكن فيها أن يقع الضرر ممن يهرون من البلد وأما الحال الدنية؛ فيمكن فيها أن يهون الناس وضعهم بمعادرتهم الدار⁽⁸¹⁾.

ذهب الشراح إلى ما يجاور مجرد الشرح بكثير في تفسيرهم للأحاديث التي جاءت في مسألة الظيرة ولكي يبينوا سبيل الجمع بين حل الأحاديث؛ كان لا بد لهم من أن يسطروا مفهومًا عن غرائر الشر وسلوكهم مفضلًا أكثر مما جاء في الحديث، فیسوا أن الله تعالى جعل في غرائر عموم الناس حثًا مخرى لهم الحبر على يديه، واستثقال ما دلتهم فيه الشر. وكانت العقبة التي وقفت أمامهم هي مع هذه الغرائر من التعرض للعقيدة الصحيحة، لا سيما للإيمان بوحداية الله تعالى، فبينوا أن السنة التي هي أهدى ما تكون من التعارض - قد أحدثت في الحساب فطرة الناس بعرائرها كلها، واتسعت للحاجات البشرية وعسي عن القول إن الشراح لا يتفقون على كل مسألة، لكن حسب من عدم وجود اتفاق أنه يضمن الحاجة إلى شروح أكثر وإلى عمل دراسات أكثر عن اختلافات الشراح⁽⁸²⁾.

كذلك يعيد الشراح من الحجج التي تُسقط لحل الإشكالات التي تثيرها الظيرة في مسألة العدوى. وفيها كذلك يولون عناية كبيرة للسبيل التي تنأثر بها أحوال المؤمن بمشة الظن أن ثمة دُعلاً مع الله تعالى، وهو المرض في هذه الحال والمطلق الذي يبي عليه المارئي تعريفه بين الطاعون والدار المشؤومة يُس على مثل سائه - إن لم يكن بمثل صراحته - التفریق بين العدوى من الحدم والعدوى من الطاعون

(81) راجع المعلم بوقائد مسلم للمارئي 3 105 ويس الضرر الذي قد يقع بالمرار من الطاعون بشر العدوى، وإنما هو ترك المرض دون رعاية، راجع الفصل الخامس ويس اسبوي روايه مختصرة من هذه العبارة في صحيح مسلم بشرح النووي 14 222

(82) اللافت للنظر هنا على الخصوص هو اختلاف ابن عبد البر وابن حجر في مسألة اعراض عائشة على أبي هريرة رضي الله عنهم، راجع الحاشيتين (52) و(53) كذلك يختلفان في حديث الغال في المرأة والدار والمرس، فالأول بصحة وانثاني يضعفه، راجع الشهيد لابن عبد البر 9 279، وفتح الباري لابن حجر 11 12، وراجع كذلك الحاشية (3) وعد ضُفب الترمذي هذا الحديث

آل سطّ مألّه العدوى إلى مخرج أربعة مسائل عامة في مصنعات الأحاديث، فتذكر صمّا في لبدأ في الأحاديث التي تُعنى بعدم فرار امرء من الطاعون إن وقع بأرض وهو فيها، وعدم تقديم عليها إن سمع به وليس فيها وقد تكلم كوبرد (Conrad) وفان إس (van Ess) بإطبات في مسار هذا الحديث⁽⁸³⁾ على أنه عادة ما يكون تداول هذا الحديث من حيث الجدال حول التقدير وتوكل على الله تعالى، ذلك وإن كان وجوده في لكلام المتأخر في العدوى عريضاً⁽⁸⁴⁾ وقد جاء في الأحاديث إثبات النبي صلى الله عليه وسلم للعدوى - كما ذكر آنفاً - ثم جاء إنكارها مع الظّهر. لا عدوى ولا طيرة ولا صغر ولا دمة ولا عول ولا موء⁽⁸⁵⁾ والمعتقدات الجاهلية الأخرى المسكّرة في هذا الحديث مذكورة في أحاديث أخرى أو في الشروح⁽⁸⁶⁾

ولم يثبت العدوى أن أنكرت حتى ظهر ما ظهر من التمارص بسبب أحاديث أخرى

«لا يُورد مبرصٌ على مُصَحٍّ»⁽⁸⁷⁾، وفجرٌ من المجدوم فرازك من

(83) راجع (Umar al Sargh) Conrad، و van Ess. Der Fehltritt des Gelehrten. esp 244-50 and 38-41) وفجر (Umar al Sargh 498-99) يد (Der Fehltritt des Gelehrten 38-4

(84) (Van Ess, Der Fehltritt des Gelehrten. 38-41).

(85) راجع انجاسه (9) للحديث دوياب كثير، بعضها وثيق لارتباط بالنظيرة أكثر من غيرها.

ونبهه ردّه حاتمته مذكورة في مسد الإمام أحمد 1 380

(86) أما الصغر، فكان يُعرف عند كثير من أصحابه والتابعين بدبّه في البطن يمكن أن معدّي،

راجع مسد الإمام أحمد 578 477 ومنهم من يرى أنه المراد به شهر صغر واد إن كان

يمكن للمرء أن يفعل فيه أموراً معيه وأما الهامة فهي طائر كان يُعتقد به يرون على قبر

لرجل ويصحو حتى يُثار له، راجع سنن أبي داود، 1 17 18 وأما الموء فأش الج،

راجع مسد الإمام أحمد 5 186 وأما الموء؛ فليس معرّف في الأحاديث نفسها، لكنه

يوصفه في الشروح باسم سنن الأثر

(87) راجع موطأ مالك 476، ومسند الإمام أحمد 357 431، وسنن أبي ماجه 2 1171 =

الأسد⁽⁸⁸⁾. ومسألة المجذوم في كفة شائكة وحدها؛ إذ قيل إن النبي صلى الله عليه وسلم وصاحبيه قد تحاشوا مجاورته، وإيهم كذلك قد أخذوا بيده، وحتى أكلوه⁽⁸⁹⁾. ويشهد تجلي التعارض بين نفي العدوى والأمر باجتناب الحيوانات والناس الممرضة عندما روجع أبو هريرة رضي الله عنه في تحذره عن النبي صلى الله عليه وسلم بإبكار العدوى، وكذا بالنهي عن ورود الإبل الممرضة على المصحة

«أَنَّ أَبَا سَلَمَةَ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ غَوْفٍ⁽⁹⁰⁾ حَدَّثَنِي، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «لَا عَذْوَى»، وَحَدَّثَنِي، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «لَا يُورَدُ مُرْصَصٌ عَلَى مُصْحٍ» قَالَ أَبُو سَلَمَةَ كَانَ أَبُو

= راجع حديث صحيح البخاري، 2 740، وفيه أنه عندما بلغ ابن عمر رضي الله عنهما ما اشتري إبلاً هيناً أي العفاش، لم يجد حاجة في استيفائها لأن الرسول صلى الله عليه وسلم قال لا عدوى.

(88) راجع مصنف عبد الرزاق، 10 25، ومسند الإمام أحمد 6 449، وصحيح البخاري 5 2159-2158

(89) روي أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال لأخذه اسمه معيق الدوسي (ت 39 هـ، 662 م) «أذن، فلو كان غيرك ما فعلت بي إلا كقيد رمح»، راجع مصنف الصنعاني 25 ويتضح للمرة بعد قول عمر عندما يعرف أنه عين معيق أمياً للخرا، راجع صفحة 12، من كتاب التواضعة لابن حبيب، وصفحة 122 من الترجمة لإسبانيه له. وروي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «لا تدبوا النظر إلى المجدوس»، راجع سنن ابن ماجه 2 1172، ويذكر ابن ماجه أن هذا الحديث رواه رجل ثعلب وروي كذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم رد رجلاً مجذوماً من وفد ثقيف وقال قد أبغضك راجع كتاب السنن الكبرى للناشي 4 375

وورد أن أن بكر رضي الله عنه قد أكل أجذم، وأن أجذم أن النبي صلى الله عليه وسلم سائلاً فحضره وقال «لا عدوى»، وأن عمر رضي الله عنه قد حاور رجلاً آخر كي يعطي أجذم درهمًا، راجع مصنف للصنعاني 10 25 رد على ذلك أنه قيل إن النبي صلى الله عليه وسلم قد أخذ يده مجذوم فادخلها معه في القفصة ثم قال له «كل»، فنه بدله وبوكلاً على الله. راجع سنن ابن ماجه 2 1172، وسنن أبي داود 3 18

(90) كان أبو سلمة (ت 94 هـ/ 712 م) فنيه ومحدث كبيراً راجع الطبقات الكبرى لابن سعد 5 118-120

هَرِيرُهُ يُحَدِّثُهُمَا بِكُلْتُهُمَا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ صَمَتَ أَبُو هَرِيرَةَ
 بَعْدَ ذَلِكَ عَنْ هَرِيرَةَ لَا عُدْوَى، وَأَدَامَ عَمِي أَنْ لَا يُورِدُ مُعْرِضٌ عَلَى مُصَحِّحٍ، قَالَ
 فَقَالَ: الْحَارِثُ بْنُ أَبِي ذُنَابٍ وَهُوَ ابْنُ عَمِّ أَبِي هَرِيرَةَ: «فَدُكْتُ أَصَمْتُ يَا أَبَا
 هَرِيرَةَ تُحَدِّثُكَ مَعَ هَذَا الْحَدِيثِ حَيْثُ أَحَرَفْتُ عَنْهُ، كُنْتُ يَقُولُ» قَالَ رَسُولُ
 اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا عُدْوَى»، فَأَبَى أَبُو هَرِيرَةَ أَنْ يُغَرِّفَ ذَلِكَ، وَقَالَ
 «لَا يُورِدُ مُعْرِضٌ عَلَى مُصَحِّحٍ»، فَمَا رَأَى الْحَارِثُ فِي ذَلِكَ حَتَّى عَصَبَ أَبُو هَرِيرَةَ
 فَرَطَ بِالْحَبَشَةِ، فَقَالَ لِلْحَارِثِ: «أَنْدَرِي مَاذَا قُلْتُ؟»، قَالَ لَا، قَالَ أَبُو هَرِيرَةَ
 قُلْتُ أَيْتُ⁹¹ قَالَ أَبُو سَعْدٍ: وَلَعَنَرِي لَعْنًا كَانَ أَبُو هَرِيرَةَ يُحَدِّثُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ
 صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «لَا عُدْوَى»، فَلَا أَذْرِي أَسِيَّ أَبُو هَرِيرَةَ أَوْ سَخِ
 أَحَدُ الْقَوْمِ الْأُخْرَى⁽⁹²⁾

يسم ما جرى هذا عن أن أبا هريرة رضي الله عنه قد وجد في الحديثين تعارضاً
 -بعض الطرفين عن إذا كان ثمه تعارض في جوهرهما أم لا، فاختار المحرر
 منه رواية الحديث الذي يلمح إلى وجود العدوى فحسب⁽⁹³⁾ وثمة واقعة أخرى
 جاء فيها أعرابي السبي صلى الله عليه وسلم فسأله عن الإبل يحاطلها السبع
 لأحرب فيحربها⁽⁹⁴⁾، فيفسر السبي انتشار الأمراض باستفهام مجازي عمن أعدى

(91) وانص الذي في تصحيح أبي جعفر هو "أبى" بالباء، وقد عُدَّتْ ذَلِكَ خطأ كتابياً
 وتصحيح هو "أبى" بالياء وقد اعتمد العراء الأخيرة شراح متأخرون، وهي منسقة مع
 الرواية لأخريين في مصنف الصنعاني ومن أبي داود

(92) راجع صحيح مسلم 4 1743-1744، وصحيح البخاري 5 77 2 وهذا الرواية هي
 أكثر روايات الحديث نصياً رجع صد الإمام أحمد 3 431 الذي يروي به أبو هريرة
 إنكار العدوى والذي عن سمي المرض عن المصحح

(93) لمعرفة من له أبي هريرة رضي الله عنه المركبة بكونه صحابياً لرسول الله صلى الله عليه
 وسلم وروايتاً لأحاديثه، راجع (Juyaboll. *Authenticity of the Tradition Literature* 62)

00، وكتاب صالح يعني دواع عن أبي هريرة، وكتاب مصطلح يوهدي أكثر أبو هريرة
 ذكر كوبراد اعتقاداً سائداً في تجاهليه بنقل المرض، وحتى العيوب الجسمية وقد حالف
 القرآن الكريم المعتقدات التي مثل هذه عن في الآية (61) من سورة النور (ليس على
 الأغني حرج ولا على الفقير حرج ولا على المريض حرج) راجع (Ninth-Century)

الأول⁽⁹⁵⁾، ويعني صمًا أن من أعداء هو الله تعالى، أن الفاعل في مرض الأول هو الفاعل في مرض الثاني ويريد النبي صلى الله عليه وسلم في بعض الأحاديث أنه لا عدوى، وأن الله تعالى قد كتب لكل نفس قدرها ومصائبها سلفًا⁽⁹⁶⁾. ونم صراحة الحديثين الأحيريين الذين تكلموا في مسألة القدر عن أن المناظرات الكلامية التي دارت في القريين الثاني والثالث الهجري قد انفتحت إلى العدوى - كما رعم كونراد - عندما اشتد الجدال حول قدر الإنسان وحدود إرادته⁽⁹⁷⁾. كان لهذه المناظرات - التي أسعرت من جانب عن طلوع المدرسة الأشعرية - تأثير جارٍ على مقارنة أهل الحديث للعدوى⁽⁹⁸⁾ وسأرجع في كلامي الآتي في الشروح إلى مواضع أخرى صاغت كلام أهل الحديث في العدوى، أحدها هو الواجب على كل مسلم رعاية المرضى ومصاحتهم، وهو موضوع يستأهل الذكر ه لأنه يتكرر في الجمع المتأخرة على ساء الأفعال على أساس وجود العدوى⁽⁹⁹⁾. رد على ذلك أما على الحقيقة نجد في الحديث لمحة مما ركر عليه الشراح المتأخرون وهم يمسرونها تفسيرًا تناول شبهات المسلمين

(95) راجع مصنف الصماني 10 24، ومسنند الإمام أحمد في الإبل والحرب 1 578، والبعير والحرب 1 703، و3 90، وصحيح مسلم 4 1390، وصحيح البخاري 5 2177 2178.

(96) ولهذا الكلام شه يُرى بأية الحديد التي ذكرناها من قبل وللإطلاع على هذه الواقعة راجع مسند الإمام أحمد 2 144، 2 252، 3 219، وسن ابن ماجه 2 1171، ويذكر فيها ابن ماجه أن الإسناد الذي ينتهي عند ابن عمر ضعيف. كذلك راجع سنن الترمذي 1 450-451، وما يروي ابن مسعود الحديث الذي حسنه الترمذي ثقة راويه، ويحفظ مصل القدر بهذا الحديث إحاطة جيدة.

(97) طرح فان إس من بين من طرح - فكرة أنه لم تظهر مسألة القدر في المناظرات الكلامية بصفتها مفهومًا حتى القرن الثاني - الثالث بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، راجع له (Der Fehltritt des Gelehrten, 38-39, 240-41).

(98) تجد الكلام عن فقيه القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي ابن لب في انمصر الخامس.

(99) راجع موطأ مالك 476 والرأي هنا أن إمامة المعريه ومصاحبه هما على سبيل الاستحباب لا الوجوب، وقد تغير هذا الرأي في الشروح المتأخرة راجع كذلك كتاب القيس في شرح موطأ مالك بن أنس 3 1132-1133، وفيه نقلت أحاديث مشابهة عن الترمذي وابن ماجه

ومحاورهم وصنعهم وبعد ما نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن ورود الممرص على المصح سئل عن مقصده «فقالوا: يا رسول الله وما ذلك؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إنه أدى»⁽¹⁰⁰⁾. ولا يتصح بالصبط ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يردُّ الأذى إليه، قد يكون الممرص، وقد يكون كذلك - ببعض التصرف هو الأذى الذي يأتي من الاعتقاد بأن الممرص هو سبب نقل الداء وقد رجح شراح الحديث التأويل الثاني في انعائهم الجمع من مختلف الأحاديث وحفظ الاعتقاد بأن الله تعالى هو الفاعل في الحوادث كلها

العلوى وشروحها

تتبع شراح الحديث أفعال النبي صلى الله عليه وسلم وصحاحته كي يدركوا السبل الصحيحة إلى التصرف مع الأوثى والأمراض التي عدتها قاتل عرب الجاهلية معدية وكان مما جرى واحتدب إليه ابتداءً عظيمًا في الشروح، وألنع إليه «بن الخطيب بعدها، أن عمر رضي الله عنه قد خرج من المدينة إلى الشام»⁽¹⁰¹⁾، وعندما بلغ سرع -وهو موضع على الطريق بين الحجار والشام- بلغه أن الطاعون قد وقع بالشام، فاستشار أصحابه فأشاروه، فعمم على الرجوع إلى المدينة ويدكر كوبراد رواية أخرى متضمنة من هذا الخبر، فيها أن أبا عبيدة رضي الله عنه (ت 18هـ/638م) عارض قرار عمر بالرجوع سائلًا إياه: أهراق من قدر الله؟ فأحابه بأنه يضر من قدر الله إلى قدر الله، حتى جاءهما عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه فحسم الخلاف وقال إنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول بعدم الحروح من أرض وقع بها الطاعون أو القدوم عليها⁽¹⁰²⁾ وعالم الظن عبد كوبراد أن لهذه الواقعة نواة تاريخية -هي قرار

(100) راجع موطأ مالك 476. ولم نورد أي من المصنفات الثانية الأخرى هذا الخبر.

(101) نكلم كوبراد وفاد إس كلامًا كثيرًا في هذه الواقعة، راجع الحاشية (87).

(102) يقول فاد إس إن حديث النبي صلى الله عليه وسلم ذكر في الواقعة في النسخات الأخيرة من تقدم أحداثها، راجع (41) *Der Fehltritt des Gelehrten* اهـ.

عمر من الطاعون الذي ضرب الشام-، نواة نبذت حولها رواية تبدلت تفاصيلها بما يتفق مع الحاجات العقيدية للأحيال المتأخرة، وقال إن الزهري (ت 124هـ/742م) قد أتى بها من أحرار من بعض الأقطار تقدمت عليها⁽¹⁰³⁾، وما يتصل بها بكلاماً عن العدوى هو أن قول عمر رضي الله عنه إنه يضر إلى قدر الله رد بليغ لأي ممر يحتاج لموقف جبري في الأمراض الوبائية، أما الحديث الذي رواه عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه؛ فيسط ما يسهل أن تراه الأحيال المتأخرة مسوغاً لاتخاذ سبل الحجر الصحي⁽¹⁰⁴⁾. على أنه لم يُفسر هذان القولان هكذا إجمالاً، سواء في العصر المتقدم أو المتأخر أو فيما قبله⁽¹⁰⁵⁾ وإنما تؤكد الشروح نعت الزهر من الطاعون، وتستشهد بحديث النهي عن دخول بلد به طاعون أو الحروق منه، وتدعي جواب عمر بأنه يضر من قدر الله إلى قدر الله⁽¹⁰⁶⁾. وقصدت إلى طريق الاستدلال هذا بأن ذكرت أن عمر قد

ذكر ابن عبد ربه هذه الواقعة في المعتمد الفريد فيقول: «قال أبو عبيد بن الجراح لعمر بن الخطاب رضي الله عنه لما بلغه أن الصاعون وقع في الشام فأنصرف بالأسلحة أحراراً، من قدر الله يا أمير المؤمنين؟ قال: لو عيرك قالها يا أبا عبيد؟ نعم يضر من قدر الله إلى قدر الله، أرايت لو أن لك إبلاً يخطب بها وادياً له جهران إحداهما خصيه والأخرى حديبة، أنيس لو رعيت في الخصيه رعيتها بقدر الله، ولو رعيت الحديبة رعيتها بقدر الله؟ وكان عبد الرحمن بن عوف هاتئناً فأقبل، فقال: عدي في هذا علم سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: "إذا سمعتم به في أرض فلا تصموا عليها، وإذا وقع في أرض وأستم بها فلا تحرقوا" فردا منه "محمد الله عمر، ثم انصرف بالأسلحة" [المترجمة]

(103) (Conrad: 'Umar at Sargh' 508).

(104) والحق أنه قد يكون هذا ما فهم به الحديث في روايته الأولى. راجع المرجع السابق 507

(105) يتكلم البرار في مقاومه عذاب الموت، وولاء أمرها لفكرتي العدوى والمرض الصحي، راجع كتابه تاريخ الأوبئة 395 408. ويقول هاتين إحداهما لم تحمل الحجاج الكلامية مسؤولي الصحة العامة في العالم الإسلامي إلى الخطر خطوه نحو منع تعشي الأوبئة، لا مؤخرًا، راجع كتابه (Der Fehltritt des Gelehrten, 301)

(106) راجع تلويح مختلف الحديث لاس فيبة 99، والتمهيد لاس عبد الله 6 209 217 قد يشعّب واحد كذلك إلى أن قول عمر "يضر من قدر الله إلى قدر الله" هو قول محاري لا يريد به فرداً حقيقياً راجع شرح الرقائقي 4 296 ولا شك أنها ليست حجة مقنعة تماث في هذا السياق.

دم على فراره من الطاعون وهو على فراش الموت⁽⁹⁷⁾، واستشهدت بآية القرة «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ حَرَّحُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أَلُوفٌ خَذَرُ الْمَوْتِ فَقَدْ لَهُمْ إِلَهُ مُؤْتُوا نُسَمُ أَخْيَانُهُمْ...» (243)⁽⁹⁸⁾ وأحد من هذه الآية التحذير من الفرار من الأوثنة، وصبت إلى حد ذلك في تفسير تاريخ ما قبل الإسلام، وأصول الطاعون⁽⁹⁹⁾ على أنه لم يكن للطاعون معه ولما جرى من عمر رضي الله عنه في سرع إلا دور يسير في سبيل الشرح لهذا الإشكال. فالأهم مهما هو الإشكالات التي خرجت من أحاديث العدوى السالبة.

السي والأعرابي والإبل الحرام

عندما قال النبي صلى الله عليه وسلم «لا عدوى»، جاءه أعرابي مستهتماً عن الإبل يحايطها العبر الأحرار فيجرها - وقد استند إلى ما ربما شاعت مشاهدته⁽¹⁰⁰⁾ واجتمع رأي الشراح على أن جواب النبي «فمن أعدى

(97) راجع التمهيد 6 211 213 اهـ

وبعض ما جاء في التمهيد «وقد روى عن عمر أنه دم على بضائه من سرع، على أنه انصرف عنه أنباء ذلك في حديث ابن عوف، خوفاً أن يكون قاراً من القدر عن عبد الله بن عمر قال «حب عمر (حين قدم من الشام)، فوجدته قائماً في خيائه، فصعدت فسمعت حنين يثور من بومه يقول اللهم اعفر لي رجوعي من سرع» [المترجمة]

(98) راجع التمهيد 6 213-214، وشرح الرفاعي 4 300 راجع كذلك (van Ess, Der)

(Fehlern, des Gelehrten, 105)

(109) ذهب عموم التفسير إلى أن الطاعون كان يعبه ربح أمره الله تعالى على طائفة من بني إسرائيل الذين سعدت بهم أمة العرب. ولنظري والعربي تفصيل كبير في تفسيريهما وراجع هذا الموضع لابن حجر 76-88 بعد كلاماً عن الأوثنة قبل الإسلام

(110) كان الاعتقاد في الأمراء المعدي مشاعاً بين الأعراب وروى عيسى بن دينار عن ابن وهب أن الأعراب كانوا يمتدحون في خطر مجاورة العرب، واستشهد بيت من الشعر على أنه يمكن لمبارك بغير الأمراض أن معدي الضاحك، رجع كتاب المنطق للباقي 9 388-393 وعيسى بن دينار (ب 2 2 هـ 827م) هو أهم من أدخل المذهب المالكي إلى أندلس، رجع في الكلام عنه السفال الذي تحدث عن أبي الحسن مؤسس في Encyclopedia of Islam 487، وFernández Felix. Cuestiones legales del Islam

الأول؟ إنكار لعكسة أنه يمكن للمرض أن يتحوّل بذاته، ودلالة إلى أن الله تعالى هو الفاعل في أصل المرض⁽¹¹¹⁾، على أنه يحتمل أن يكون الله تعالى قد جعل مجاورة الحيوان المريض سبباً في نقل المرض⁽¹¹²⁾ أما الحر الذي يحري على ما جاء من أن ابن عمر رضي الله عنهما قد انتاع إبلاً تحمّل ما سبق الاعتقاد في أنه مرض معيذ؛ فلم يتناول بعناية إن قاربها بالطاقة التي صُرّفت في تناول أحاديث القرار من المحدثين⁽¹¹³⁾. وأحد أسباب ذلك أن الواقع الاجتماعي الذي عاشه الشراح كان فيه الجذام، لكن ربما لم يكن عندهم حيرة كبيرة مع الإبل مثلما كانت عند النبي صلى الله عليه وسلم والأعرابي. على أنه يمكن -بدقيق الدراسة- بناء الوقائع التجريبية للوضع من حديد، فقد يتنقل مرض الهيام بشم بول الإبل المصابة به⁽¹¹⁴⁾. إلا أن هذه الخلاصة تطرح سؤالاً عن

Conrad. Ninth-Century Muslim Scholar's Discussion (temprano, 22, 33

165)؛ نجد وثائق أخرى للمعتقدات في العدوى قبل الإسلام

وفي ساحة المتفق التي رجع إليها المؤيد أن الاعتقاد عند العرب على عموم، لا الأعراب. وأبو الحسن مؤيد أو مؤيد المظفر المعتصدي هو الحاد الأكبر الشامية الذي بلغ قيادة الجيش العباسي ثم ربة الملوك، راجع سير أعلام النبلاء (56/15) [الترجمة]

(111) راجع التمهيد لابن عبد البر 24 191-196 ويذكر ابن عبد البر ما حديثاً يعبر مقصد النبي صلى الله عليه وسلم لا عدوى ولا طيرة ولا هام، ألا ترى إلى ليعبر يكون في الصحراء فيصبح في كركره أو في مراق بطة نكة من حرب لم تكن فيه قبل ذلك، من أعدي الأول. راجع كذلك صحيح مسلم بشرح النووي 14 217، وعلوم الحديث لابن الصلاح 285، وإكمال إكمال المعلم للأبي 7 420-421،

ومن الحديث في البخاري «لا عفوى، ولا صمغ، ولا هامة فقال أعرابي يا رسول الله، ما بال إبلي، تَكُونُ في الرُّمْلِ كأنها الطَّبءُ، فيأتي البيبر الأخرت فيدخلُ بينها فيُشْرِبُها؟ فقال عَسْ أَهْدَى الْأَوَّلُ؟» [الترجمة]

(112) راجع المُستقى للماجي 9 388-393 وينقل الماجي عن عيسى بن دينار الذي يؤكد أن الله تعالى قد يخلق المرض ابتداءً، وأنه لا مجال لإمكان العدوى. راجع كذلك إكمال إكمال المعلم 7 419.

(113) راجع أعلام الس للخطابي 1 583-584، وشرح صحيح البخاري لابن بطال 6 230-231، والكواكب الدرية للكرمانلي 9 217-218، وفيه ينقل الكرمانلي فقط عن الخطابي

(114) راجع فتح الباري لابن حجر 9 172-174 كذلك يستشهد ابن حجر برأي الدودي -

سبب ارتضاء من عمر الإبل المراض التي اتاعها إن كان داؤها يستقل، سواء عليه أكان بطريق البول، أو يجعل الله تعالى مجاورتها سبباً لانتقاله. وإن لم يكن هذا السبب قد طُرح أو سُوي صراحةً من أي سبيل أخرى، فقد صرح أبو العباس القرطبي بحظر الركوب الممرط إلى المشاهدة الحسية، وذلك في فقرة نقلها ابن حجر بعد ذلك، فيقول «ومعنى ذلك -أي قوله صلى الله عليه وسلم فمن أعدى الأول- أن العير الأجرب الذي أحرب هذه الصحاح -على رعيهم- من أين جاءه الحرب؟ أم من غير آخر؟ فليرم السلسل أو من سبب غير العير؟ فهو الذي فعل الحرب في الأول والثاني، وهو الله تعالى الحائق لكل شيء، والقادر على كل شيء. وهذه الشهة التي وقعت لهؤلاء هي التي وقعت للطائفتين أولاً، وللمعتزلة ثانياً. فقال الأطباء تآثيرات الأشياء بعضها في بعض، وإيجادها إيها، وسموا المؤثر طبيعة. وقالت المعتزلة نحو ذلك في أفعال الحيوانات والمتولدات، وقالوا: إن قُدِّرَ لهم مؤثرة فيها بالإيجاد وإنهم حائزون لأفعالهم، مستعملون باحتراعها واستند الكل من ذكر للمشاهدة الحسية، ورموا سوا ذلك إلى إنكار البديهة. وهذا علق فاحش، وسببه أنهم الس عليهم إدراك الحس بإدراك العقل، فإن الذي شاهدوه إنما هو تأثير شيء، عند شيء آخر، وهذا حط الحس، أما تأثيره فه فلا يدرك حساً، بل عقلاً، فإن الحس إنما أدرك وجود شيء عند شيء، وارتفاعه عند ارتفاعه، أما إيجادها فه فليس للحس فيه مدخل، فأما المتقدمات في الوجود على حالة واحدة فتعمل هو الذي يفرق، فيحكم تلازم بعضها بعضاً عقلاً، ويحكم بتلازم بعضها بعضاً عادةً مع حوار التبدل عقلاً. ولقد أحس من قال من العقلاء السطار المصلا إياك والاحتداغ بالوجود والارتضاع واسمياء الكلام على هذا في علم الكلام وفيه دليل على حوار مشافهة من وقعت له شبهة في اعتقده بذكر الرهان المعنى؛ إذا كان السائل أهلاً لمهمه فأما أهل التقصير؛ فيحاطون بما تحتمله

* وربما هو أحمد بن نصر الله الداودي (ت 844/1440م) الفقيه الحنبلي الكبير الذي برز في القاهرة وكتب في الحديث، راجع معجم المؤلفين لمر كنانة 1: 319-، إذ يرى أن المعنى في هذا السياق يعني البعي، وهو رأي غريب بحسب ما أعلم

عقولهم من الأمور الإقبايات⁽¹¹⁵⁾ ربما أكثر ما يلتظر في هذه الفقرة هو استخدامه العقل لدحض إطباعات المشاهدة الحسية إذ يشد القرطبي -مثلما يشد المارري في كلامه في الكُفَّاء- إلى حجج مستقاة من المدرسة (الأشعرية، وذلك في دحضه مزاعم الطبائعين العقلانيين، ومراعم المعتزلة وبعد أن قال إن مشاهدة تعاقب الحوادث لا تثبت افتراضها افتراضاً سلباً، أمكنه أن يسطر معادلة بين العقل وبين تفسير الشارح لكلام النبي صلى الله عليه وسلم⁽¹¹⁶⁾ ويمكن القول إن هذا المضمع يصح النبي صلى الله عليه وسلم في صورة متكلم لا يُدَّعى، متكلم يُبَيِّن لمر دونه الارتباط المتأصل بين العقل والعقل⁽¹¹⁷⁾.

ورود الإمل الممرصة عند أبي هريرة

أثار مسألة النسخ شراح وأروا تعارض بين حوالم النبي صلى الله عليه وسلم للأعرابي وبين بهيه عن ورود الممرص على المصحح⁽¹¹⁸⁾ إلا أن واقعة أبي هريرة رضي الله عنه أوليت اهتماماً أكبر، وفيها أنه أمسك عن رواية حديث «لا عدوى» بعد أن بدأ يحدث بحديث «لا يورد ممرص على مصحح». فهذا شاهد على أن أحد الصحابة رضوان الله عليهم، وأحد أهم رواة الحديث، قد رأى في هذين الحديثين ظاهر تعارض وأكثر ما يردده الشراح هو كلام أبي سلمة رضي الله عنه من أنه ما رأى أباً هريرة قد سبي حديثاً غيره⁽¹¹⁹⁾ لكن حتى وإن كان

(115) المقهم للقرطبي 5 621-622، وفتح الباري لابن حجر 21 377 وقد عبر ابن حجر في الفقرة واحصر شيئاً يسيراً.

(116) راجع الفصل الخامس، إذ أنكم ب في العلاقة بين علم الكلام والمفقه في مآبى السبى والمبوى.

(117) لم أجد أي مصدر يقول بهذا قولاً صريحاً، إلا أنه مفهوم صمّاً فيه، نقل هنا.

(118) راجع إكمال المعلم لابن موسى 9 4، 142.

(119) راجع الكواكب الدراري للكرمانى 21 45، وفتح الباري لابن حجر 21 176-177 كان

أبو هريرة رضي الله عنه قوي الحفظ لحديث النبي صلى الله عليه وسلم لما روي عن أن النبي قد مكّه من حفظ الأحاديث التي سمعها كلها، وذلك بأن يسطر أبو هريرة برده له، فحفظه النبي، ثم صم برده إلى صدره. ويستشهد ابن حجر بآراء ابن التين (ت 611هـ، ■

ذاك، فيظل أنه على لشرّح حل اختلاف الحديثين أنسح البهي عن ورود بعض الحيوانات مع بعضها بحديث «لا عدوى»^٩ ألا يمكن الجمع بين الحديثين؟ ثمة خلاف في هذه المسألة، إلا أن جمهور الشراح على خلاف بيني بلسح⁽²⁰⁾ وثمة طريق أبصر للجمع بين الحديثين، وهي الحجة - المذكورة آنفاً في جواب السي صلى الله عليه وسلم للأعرابي التي تذهب إلى أن الله تعالى قد جعل مجاورة المَرَضَى سبباً في وقوع المَرَضِ⁽¹²¹⁾ وعليّ أن أؤكد أن الشراح لا يرون هنا انتقالاً للمرض من أي نوع، وإنما يرون أن مجاورة المَرَضَى متعلقة بحلق الله تعالى الحرّ عَرَضاً لا سبباً وكان احتمال أن الله تعالى يجعل الانتقال لإحداث المرض هو (أي فله من بين أهل الحديث، وقد أُلْس صورة مسمومة مفصلة قديماً منذ ابن قتيبة، إذ يقول «وكذلك النُّقْبة، تكون البعير، وهي جرب رطب، فإذا حالطها الإنسان، وحاكها، وأوى في مباركها، أوصل إليها، بالعام الذي يسيل منه والنطف ويحوّ ما به وهذا هو المعنى الذي قال فيه رسول الله

= 1214م) الذي سقاه إلى شرح البخاري، فيقول إنه ربما سمع أبو هريرة هذا الحديث قبل أن يأمره النبي صلى الله عليه وسلم بأن يسيط يردنه اجع Juybnoll. *Authenticity of the Tradition Literature* 87 وأكثر أبو هريرة ليوهدي 138 بعد نظره بعمه لهذه الرواية وقد ذكر ابن حجر في فتح الباري 21 277 أن كثيراً من الصحابة روى إنكار النبي صلى الله عليه وسلم العدوى مع روايه أبي هريرة له

(120) يذكر الباجي واي عيسى بن دينار من أن النبي صلى الله عليه وسلم نسخ حديث «لا يورد مَرَضٌ بحديث «لا عدوى» - وهو مخالف لما ذهب إليه أبو هريرة -، ويحالف الباجي ابن دينار لأن ترويب الحديثين عبر معلوم، فلا يمكن أن يشتد أحد إلى حجة السخ هنا، راجع المستقى 9 388 393 وعليّ ابن حجر بأنه وإن اعتمد أبو سلمة أن الحديثين صحيحين فقد أوضح في باب الجذام أنه يمكن الجمع بينهما، فلا حاجة إلى الحديث عن النسخ، راجع فتح الباري 21 377 وحاء القرطبي بأشهر الجمع عن النسخ، وذلك مع ما جاء به من الأسباب المتحصلة في سكوت أبي هريرة، راجع المُفهم 5 626 راجع كذلك المُفهم للمباري 3 02 103 ويعر ابن العربي في قيسه 3 1134 باختلاف الحديثين، إلا أنه يكر امتناع المرض بين حيوانين إنكاراً تاماً

(121) راجع علوم الحديث لابن الصلاح 285، وشرح الترمذاني 4 425، وإرشاد الساري نقسطلاني 8 411-412، وإكمال إكمال المُفهم للأبي 7 419. ويشبه الأبي والروماني الاقتراح من المربيع بالوقوف إلى جوار جدار مائل

صلى الله عليه وسلم. 'لا يوردن دو عاهة على مصغ'. كره أن يحالط المعبوه الصحيح، فباله من نطمه وجنّته، نحو مما به⁽¹²²⁾ وأكره أن تقتب في الباب نفسه تأويلًا مختلفًا برر فيما بعد أكثر من آرائه: أن السب في ألا تحلط الحيوانات المريضة بالصحيحة هو أنه إن مرض واحد من الصحيحة عندئذ؛ فربما سولت للمرء نفسه الاعتقاد في العدوى، فيأنم بإقرار قوة أخرى مع الله تعالى، يقع بذلك في الشرك⁽¹²³⁾ ولهذا التأويل تشابه واضح مع تفسير الشراح لإرشاد النبي صلى الله عليه وسلم من يعتقد في الدار شؤمًا إلى معادرتها. ويرى الشراح في الحالين أن مكمن الخطر في معتقدات الأمة، لا في سلامة أفعالها. ويمكن أن نجد ما يشبه هذا النهج في تفسير رجوع عمر رضي الله عنه من سرع أو لزوم اجتناب محالطة المجدوم - وهو الأكثر شيوعًا -⁽¹²⁴⁾.

الجذام: العدوى الأخرى

ومقام الجذام هو ما يصرف فيه الشراح غالب كلامهم في مسألة العدوى فيها مرض شهده العالم الإسلامي حتى من قبل بعث النبي صلى الله عليه وسلم وظل مشاهدًا كل يوم⁽¹²⁵⁾. كيف يسني معاملة المجدوم؟ أيمن للمرء أن يشاره؟

(122) تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة 98 ويصر الخطابي الرطوبة التي تنقل المرض بأنها سريان روائح المجريين الكريهة، وهو يشبه ما جاء في الكلام في خطر الجذام وألمح إليه ابن قتيبة نفسه كذلك يذكر أن البعض يردّ هذا التصير لما يرى فيه من مخالفة الاعتقاد بأن الله تعالى قد خلق الجرب في الإبل، راجع أهلام السنن للخطابي 2 1161-1162 وقد نقل ابن حجر آراء ابن قتيبة كذلك في فتح الباري 21 276-281

(123) نجد رد ابن قتيبة لهذا الرأي في تأويل مختلف الحديث 98 ويمكن أن نجد مؤيدي هذا الرأي في التمهيد لابن عبد البر 24 197-198، والمعلم للمارزي 3 102-103، وإكمال المعلم للقاضي عياض 9. 142، والمفهم للقرطبي 5 620-626 ويذكر النووي في شرح صحيح مسلم 14 217 أن الاعتقاد في العدوى قد يؤول إلى الردة

(124) راجع شرح البرقاني 4 1302 نجد رواية عن رجوع عمر من سرع لأنه لم يرد أن يقع أنبائه في الاعتقاد في العدوى.

(125) كان الجذام حاضرًا في الشرق الأوسط قبل مجيء الإسلام برمس طويل. راجع (Lieber =

أيمكن أن يتنازع منه متاعه وطعامه؟ أن يصلي إلى حواره؟ الواضح من الشروح أن كثيرًا من المؤمنين كانوا يأتون معاملة المجدوم، لكن كيف يمكن إدخال هذا الشعور العام في طريق يسرع إلى إنكار استقلال المرحس؟ قد جاء الكلام في احتمالين أولهما هو تأكيد خطر اقتراب العد من المجدوم لأنه إن أصيب، فربما تسلسل إلى قلبه شك في وحدانية الله تعالى واعتقاد في العدوى⁽¹²⁶⁾. وثانيهما هو افتراض أن الرائحة المبعثة من المجدوم خطرة في ذاته ولذاته، ويسمي احتشاه لذلك السب، ذلك وإن كان هذا التوجه في الاحتجاج قد جاء - على المدى الطويل - بالنسبة أكثر من الوصوح، وتوصف الرائحة هـ بأنها قوية بما يكفي لطرح المرأة حبسها، وبلوغ غاية الأذى في العلائق الزوجية⁽¹²⁷⁾. وثمة حيار ثبت هو أنه لا عدوى إلا في حال الحدام والحرب وقيل من الأمراض دوسهما لس الطاعون من بينها، تمامًا كما أنكرت الطيرة إلا في ثلاث⁽¹²⁸⁾ وإن كانت الطرائق الثلاث هذه معارضة بعضها بعضًا، فقد أمكن أن

■ 'Old Testament Leprosy Contagion and Sin' نجد معيبيًا حديثًا للحدام في الكتاب المقدس وقد استعرض مايكل دولر (Michael Dols) العنصر التاريخي عن المجدومين في العدم الإسلامي، وذلك في ('Leper in Islamic Society')، ويتناول مسأله العدوى في الصفحات 895-897

(26)، يشل الباجي عن يحيى بن يحيى المصمودي (تـ 234 هـ، 848 م) المسبب التي يفر بها الجدم بالنفس بالافتدب مه حتى وإن كان غير معي، راجع المتن 9 388-393

(27)، راجع تأويل محلي الحديث لابن قتيبة 98 وينقل الباجي في هذه المسأله وأبي نعيم النيسكية الإدم بن العاسم يحيى بن يحيى تـ 191 هـ 806 م)، والإمام سحون (تـ 240 هـ/854-855 م)، راجع المتن 9 388-393 ويد كان العدم سببًا كافيًا للمرأة أن تطلق من زوجها، فقد حلف ابن العاسم وسحون في تحريم وطء المجدوم إمامه، فالأول يحرمه والثاني يبيحه وهذه العمرة موخوته كذلك في أهلام السن للحطابي 2 115 يحرمه كذلك وردت آراء يحيى حول ضرر رائحة المجدوم في شرح صحيح البخاري لابن شاذان 9 449-450 وأورد العسطلاني آراء ابن عبيد مجدداً في إرشاد الساري 8 373-374

(128)، راجع أهلام السن للحطابي 2 1151-1152 يشهد ابن بطال بأبي بكر بن العبيب أبيعلاسي (تـ 403 هـ/1013 م)، وهو عادم مألقي من بعدد غُرف بمخالعة الشديدة للمعتره كما يذكر لباقلاني للمعترلي المعروف بالمحظ - ويعد كلامه -، وذلك برعمه عـ

يسطها الشراح مع نسويع صغني لعمومها وقد راد المسألة التباساً كثيرٌ من الشراح الذين استندوا إلى ما فعل النبي صلى الله عليه وسلم وصحاحته رصوان الله عليهم، فشدوا إكبارهم العدوى من الجذام⁽¹²⁹⁾ ويمكن إزالة شيء من هذا التخطط بالتفريق بين المؤسس الدين تمكنهم قوة إيمانهم من مجاورة المجذومين دونما أدنى، وبين جمهور عوام المسلمين الذين أُرؤوا -رحمة بهم- من مثل هذه البرهنة المعالية على حس طهم بالله تعالى⁽¹³⁰⁾ وقد تبين كذلك

■ شبه النظام أن العدوى المعيين متعارضان، فيقول إن هذا جهل وتعسف لأن حديث 'لا عدوى' محصور، فكأنه كان لا عدوى إلا من الجذام والجرب، راجع شرح صحيح البخاري 9 449-450. ويقدم الأبي مبريقاً طبيباً للعدوى والأمراض التي يعدها الأطباء معنية مستهناً بكتاب بطليمي -وربما هو شرف الدين الحبيب الطيبي (ب 743هـ/ 1342م)، راجع معهم المؤلفين لمر كشافه 1 639-، فيقول الأبي 'قال الطيبي العدوى تحاور العلة صاحبها إلى غيره، فإن والأطباء يجعلون ذلك في سبع عدل، في الجذام والجرب والجدري والحصبه والنحر والرمم والأمراض الوبائية، راجع إكمال إكمال المعلم 419. ويسط الروقاني نسخة معدلة قليلاً من هذه الأمراض، وذلك في الوقت نفسه الذي يذكر فيه أن معظم العلماء يكررون العدوى، راجع شرح للروقاني 4 424 (129) يشهد ابن بطال عن الطري (ب 310 هـ/ 923 م) -نسخه وفاتح أكل فيها النبي صلى الله عليه وسلم ويحضر من صحابته مع المجذومين، ويروي في واحدة منها أن عاتته رضي الله عنها فت أن قال النبي صلى الله عليه وسلم 'فر من المجذوم'، ويقول إنه كان لها في نفسها مولى أصابه ذلك الداء فكان يأكل في صحافها ويأمن على فراشه وأما الطري؛ فكاتب المسألة عنه بنية إنكار النبي صلى الله عليه وسلم الأمراض المعدية، راجع شرح صحيح البخاري لابن بقال 9 409-412. ويشهد ابن حجر بمفرد الطري عنها ويعيد منها برد من يؤكد أن أبا هريرة رضي الله عنه قد أمست عن حديث 'لا عدوى'، راجع فتح الباري لابن حجر 21 276 281، وكذلك عمدة القاري للعبس 10 168-69.

(130) تجد فكرة بقاء العبد مع المريض إن كانت نفسه قوية بما يكفي لحمل ذلك في تعديقات يحيى بن يحيى التي نقلها الساجي في المستقى 9 388 393 وقد سط ابن أبي جعرة الكلام في هذا الرأي في بهجة الموعوس 2 1267 1272، إذ ذهب إلى أن حديث 'فر من المجذوم' يقصد به الشفقة على المؤمن المعادي، وليس هذا انصراف واجباً، وهو ما بينه النبي صلى الله عليه وسلم بمؤاكلته المجذومين، إلا أنه قال 'فر' لراؤهم بالعموم من الناس؛ ذلك لما كان من لوائح التي قد تضر الجسم والنفس، راجع فتح الباري لابن حجر 21 281

بالقياس على مسطقي سري على الإبل الجرباء، وهو أنه قد تكون محاورة
المجدوم سبباً لوقوع المرض⁽¹³¹⁾

كذلك يسرد الشراح أدلة عن مشكلات عملية شتى تُظهر إقراراً بإيجاس
العامّة من المجدوم وهي إن أمكن توفير مصدر شراب بديل للمجدوم فيسعى
استخدامه⁽¹³²⁾، وأن يُحرم على المجدوم الصلاة في المسجد إلا الجمعة، وإن
كثُر المجدومون اتحدوا لأنفسهم موضعاً⁽¹³³⁾ وهذه مسائل توارث في فؤاد
العصر المتقدم، وهو ما يُبدي الاهتمام الحاد بالمسألة⁽¹³⁴⁾. وكان التذكير بأن
محلله المريض دلالة على التفوي وعمل بها قد أحكم اتوجه إلى ياحة
احتساب المجدوم، وهو حص جاء في سياق الطاعون أكثر من الجذام⁽¹³⁵⁾

(131) راجع فتح الباري 21 279، إذ يذكر أن هذه هي الرأي الذي ذهب إليه جمهور
اشاعية، ويستشهد على ذلك بإبيهي رب 458 هـ/ 066 م) ويذكر اصطلاحاً أن اجناس
المجدوم رحمه به وبالمصحح ذلك أنه يجب رعاية غداطر المجدوم فلا يعظم مصيبته وحسره
برؤيه صحيح أبداً من لآه، اني به، راجع إرشاد الساري 8 373-374

(132) يعقل أبجي مجدداً أو - يحيى بن يحيى الذي يؤكد ألا يُسبح المجدوم إلا بغير الأسوا،
وأنه لا بد من تعويضه إن حبل دونه ودون وصونه إلى البئر راجع المصنف 9 388-393

(133) يواصل أبجي نقله من الثقات من المالكية، راجع المرجع السابق وفاروق جاء في كتاب
الواضحة لابن حبيب 121-22، بالفصحات 22 123 من ترجمته إلى الإسبانية ينقل
من بطلان في شرح صحيح البخاري 9 409 2 4 عن يحيى بن يحيى في المسألة نفسها،
فبعد أن يمدري هو لجانب دلائل من بين شرايح مسلم من حيث كلفه نفسه في هذه
المسألة، إذ حديث "فر من المجدوم" غير مذكور في صحيح مسلم، راجع المعجم بعوائد
مسلم 3 102 03.

(134) راجع مثلاً ما حمله مارولي جيسارد (Mazzoli-Guinard) في (Notes sur une
minorité 'd'al-Andalus'، ويني شاكر لما بيل فيرو (Maribel Fierro) هذا المرجع

(135) يسد هذا لقول إلى حديث لبي الذي ورد في الموطأ راجع الحاشية (102). ولم يذكر
المجدوم على الخصوص في المتن في باب 9 388 389، ولا في الفس لاس العربي 3

لم يعين جل الشراح إلا ترجيحًا واحدًا لهم من التأويلات السابقة. فما الحكم القطعي في مسألة العدوى أمام هذه الآراء والمقاربات العريضة؟ لا حكم قطعي إجمالاً؛ إذ يستمر مجرى الشرح والتأويل في الشروح وفي آفانين أخرى، مثل المتناوى، ورسائل الطاعون، وما كتب في الطب. ويظهر كثير من الشراح موافقهم بالإتيان بالآراء التي يتمقون معها فحسب، أو بإيجار ذكرها في نهاية كل باب. إلا أن ثمة من يسرد مواقف قطعية من المسألة، مع ترجيح بعضاً من مواقف الثقات. ولم يكن أحد ضد العدوى بقدر ما كان العالم القاهري الحنبل ابن حجر العسقلاني ولرايه أهمية خاصة بسب تأثيره في الدراسات المتأخرة، ولأنه ألف كتاباً في الطاعون بمعه⁽¹³⁶⁾، إذ يبسط في باب الجدام السلّ الممكنة التي يمكن بها الجمع بين الحديثين المتعلقين بالمسألة، وكلّ فيها إنكار للعدوى عدا الحامسة⁽¹³⁷⁾.

- 1 إنكار العدوى مطلقاً. ويكون البعد من المجدوم -في سبيل المهم هذه- من أجل اجتناب أن يرداد شعوره بالنقص عندما يرى صحيحاً
- 2 افتراض أن للحديثين محاذير فيكون حديث العدوى محاذياً قوياً للإيمان القادريين على ردّ الاعتقاد في انتقال الأمراض بداتها، تماماً مثلما هم قادرون على ردّ الاعتقاد في الطّيرة. ويشبه ابن حجر هذه الحال نشاط الجسم في مقاومة المرض. ويكون حديث المرار من المجدوم -في المقابل- محاذياً صعباً الإيمان العاجرين عن الكف عن الاعتقاد في العدوى.
- 3 أن يُعد قول «لا عدوى» على العموم الذي قد يحرج منه محصوص، مثل الجدام والجرب.

(136) وفي بدل الماصون كلام يتمصيل أكبر في الفصل الخامس

(137) راجع كتابه فتح الباري 21 278-281 ويذكر العيني سبلاً مشابهة في صمد القاري 10 168-169.

4. ألا يكون للفرار من المجدوم أي علاقة بالعدوى، وإنما هو يُدعى كراهه المكوث مع من سبعت منه روائح كريهة، وكندثت إمكان الاعتلال من الرائحة

5 أن يُعصد من إنكار العدوى دحضُ الاعتقاد الجاهلي في أن الممرض معدي بالطبع، وتبييُن أن كل شيء موكل إلى إرادة الله تعالى ولهذا السبب أكل النبي صلى الله عليه وسلم مجدومين؛ ذلك كي يبين للناس أن الله تعالى هو مسبب الداء والدواء إلا أنه أرشد أيضًا إلى عدم محاولة المجدوم لكي يوضح أن المحاورة أحد الأسباب التي بها تحري إرادة الله تعالى

6 رد العدوى بطلاق. وهذا يوضح ابن حجر ذلك أن مائة اجنب المجدوم اتُخذت دريعة للقول إن مخالطة المريض سبب لانتقال المرض وهذا رأي أبي عبيد (ب 224/هـ 838م) الذي قصد ابن حجر إلى بقعه ¹³⁸ ثم يقل أراد ابن حُرمة (ب 311/هـ 924م) وهو يرى أنه أظ هو تبييه المسألة ¹³⁹ وطريقه ابن حجر مشقة؛ فقد أن استشهد بكثير من الروايات المؤيدة إنكار العدوى، ذهب إلى أن الأحاديث التي تقول بالفرار من المجدوم إما أنها ترمي إلى تسكين للمسلمين الذين يحشون الأذى، وإما أن النبي صلى الله عليه وسلم قالها راحةً بالمجدومين الذين قد نريد رؤيتهم لصحيح البدن من حسنهم، ولما وصحها -بكل حال- أن إثبات العدوى مخالف لأقوال النبي صلى الله عليه وسلم

(38) راجع في الكلام عن أبي عبيد القاسم بن سلام اليهودي (Conrad, "Ninth-Century Muslim Scholar's Discussion" 70-71)

(39) كان أبو بكر محمد بن إسحاق بن حريصه السيبوري إمامًا في علم الحديث روى عنه البخاري ومسلم راجع (Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums* 1601)، وأذكره فيما بعد (GAS)

اتبع ابن حجر -إلى حد ما- الشريعة التي جاء بها ابن قتيبة بين العدوى في الجذام وبينها في الطاعون. وفي الحين الذي صرح ابن قتيبة فيه بأن الجذام يمكن أن ينتقل بواسطة مادية -ذلك إن لم يكن تحت مسمى العدوى-، كان يرمي ابن حجر يرمي إلى غير ذلك، إلا أنه يرى أساساً أخرى لاجتناب المجدوم. لكن الاثنين اتفقا على أنه لا يمكن للناس الهروب من الطاعون، وأن عليهم ألا يفروا منه. والراجع أن لسبب تقسيم العدوى إلى نوعين حدوداً في الأحاديث النبوية نفسها ومن نظر في الطاعون والجذام واحداً إشكالاً مع إرساء حال من العدوى لا يكون فيها جدال؛ إذ يقتضيه الطاعون بين الناس، فيعلب واحداً، ومسلم منه حازه. ويرتبط استئصال الجذام بشدة الممرض وطول المحالطة⁽⁴⁰⁾. ولم تُر العدوى في الممرضين على الدوام، إلا أن المعتقد الشعبي قد ربطها طويلاً بالانثى ويحتمل التفریق بين الانثى سبباً آخر عند أهل الحديث، وهو أنه قد جُبل في الطاعون ابتداءً ما للشفادة⁽⁴¹⁾ وهذا الرأي هو الحجة المحورية لكتاب ابن حجر في الطاعون الذي يذهب فيه كذلك إلى أن الطاعون ينتقل بطريق الجنس⁽⁴²⁾، فلا مجال لها لصدأ العدوى؛ فأنه تعالى يعمل في الناس فرادى يؤخر الجان⁽⁴³⁾. وتختلف الحال عند المجدومين، فلا يقترون مصابهم بالشفادة، وقد تقدم أن الجذام في القرن الأول من الهجرة أوشك يعد لعنة بين الناس⁽⁴⁴⁾ على أن تفسيرات التفریق بين نوعين من العدوى هي -

(40) راجع (Lieber "Old Testament Leprosy Contagion, and Sin", 101)؛ تجد كلاماً في

إهداء الجذام. ويختلف المؤرخون في هذه المسألة، فقامر معد ليبير بمقدار (Touati

"Contagion and Leprosy", 179) الذي يقول فيه صاحبه إن الجذام معد بعقل

(Van Ess, Der Fehltritt des Gelehrten, 125-26). (141)

(142) يدل الماعون 109-122، 155

(143) لم يخالف ابن حجر الوصف العاليوسفي لأنار الطاعون على أيدي الحق أنه رأى أن

أعراض الطاعون هي نتيجة طمس الجن للجسم، إلا أنه رد تماماً نظرية تلوث الهواء/ الميادما

لانتقال الأوبئة، راجع بلك الماعون 102-105

(144) راجع (Conrad. Ninth-Century Muslim Scholar's Discussion" 173-75)، ويشهد

كومراند فيه بعض مما جاء به ابن قتيبة في هيون الأخبار قاربه ب (Dols, "Leper in Islamic

(Society", 895, 898-99)

في أحسن الأحوال- تفسيرات عبر فاطمه كذلك قد يكون للاختلاف في العدوى علاقة كبيرة بمواطن اختلاف المرصين؛ ذلك أن العدوى كما ذكر المارزي- مرض جمعي، يصيب جماعة كبيرة في آن واحد، أما الجدام؛ فمرض فردي، يُعرف عنه أنه يسري من فرد إلى فرد⁽¹⁴⁵⁾ وثمة مسألة أخرى يحصرها الجدام بسعي ذكرها، وهي أنه ما أمكن لاس ححر ولا لأي من الشراح-الذين يؤكدون خطورة الروائح المسعثة من المجدوم مع إنكارهم العدوى- أن يمسروا ما قد يتحفظ الفارسي الحديث تناقضه. فإن كاتب رائحة المجدوم والسائل الحاصل من رائحة الأجرب يصببان غيرهم بدائهما؛ ألا يعني ذلك أن المرصين معديان؟ فكان التركيز على الآثار السبئية التي تحلقها رائحة الجدام هو- في أحسن الأحوال- وسط بين لوازم الحطابين الكلامي والطبي، وهو ما ينح لأهل الحديث الإصرار على أن لس الداء نفسه هو ما ينتقل، أن ليست هذه هي عدوى الجدلية التي أنكرها النبي صلى الله عليه وسلم ولم يؤت بحل وسط مثله في الطاعون، وهذا هو ما فُتح المجال لاس الحطيب لأن يربطه في عرانة في القرن الثامن للهجري/الرابع عشر الميلادي

وأراء ابن حجر ثقة عند الأحياء المتأخرة، لكن من العلماء دونه من صرح بأراء ثقة كذلك، في حياته وبعد مماته إذ ذهب الأنبي إلى أن الله تعالى قد جعل محاورة المرض سبباً لانتقاله، وإلى أنه يلزم عدم إنكار الأصول الطبية، وأنه يسعي- في الوقت نفسه- تأويل هذه الأصول بما لا يحالف التوحيد⁽¹⁴⁶⁾ أم القسطلاني-وهو من بني بلدة ابن حجر وعاش في القرن التاسع لوفاته-، فله رأي مشابه لذلك، وهو أن الله تعالى جعل في المجاورة سبباً لانتقال المرض، إلا أنه لم يذكر أهمية التوفيق بين الطب والعقيدة⁽¹⁴⁷⁾ ولم يذكر أي مهبط آراء ابن الحطيب التي استهلكت الفصل بها، ولو أراد الأخير لاستشهد بشراح آرائهم

(145) قدرب ذلك بما جاء في الحديث (81)

(146) إكمال إكمال المعلم 7 419

(147) إرشاد الساري 8 411-412، وراجع الحديثين (126) و(126)؛ بعد آراء مشابهة.

أقرب لآرائه، إلا أنه لم يجد واحدًا يؤيده في مسألة الطدعون⁽¹⁴⁸⁾. رد على ذلك أن عالمًا آخر من الأندلس - هو أبو العباس القرطبي - قد جاء قبل هرون من كثافة ابن الحطيب، فبحث التعويل على الدليل التجريبي - الذي سراه عند ابن الحطيب وكثر ثناء الشراح المتأخرين عليه - فوجده قاصرًا. قد يقع في الحرج إذا إن رأينا ابن الحطيب صوت عقل معزل في بادية التقليد (Imitation) الكلامي المتشدد. وثمة آراء كثيرة في عالم شروح الأحاديث، عالمًا ما تصطف في الصفحة نفسها في تجاور متضارب، فتتيح للقارئ فرصة اختيار ما يذهب إليه. لقد أنكرت قدرة الأمراض على الانتقاء بالطبع على العموم، إلا أن كثيرًا من الشراح - من ابن قتيبة إلى الفسطلاني - أيدوا انتقال المرض، ولا يكون ذلك إلا في ظروف معينة، وقاصرًا على أمراض معينة⁽¹⁴⁹⁾.

نتمة

أفاد أهل الحديث من طرائق شتى في تفسير ظاهر التعارض في الأحاديث السوية المتعلقة بالطيرة والعدوى، وربما كان أكثرها تأثيرًا هو تركيزهم على ما في نفس المؤمن إذ ذهب الشراح إلى أن طول ملاصقة الدار المشؤومة ومحالطة المجدوم يمكن أن يوقع في نفس المؤمن أن لشيء دواب الله تعالى قوة مسببة. وليس هذا مجرد حل بذيل مؤقت لإشكالية تفسيرية معقدة - وإن رعم مشكك أنه بدأ هكذا -، وإنما هو قاعدة يتعها الشراح عمدًا في تفريق الأحوال لأسباب مماثلة⁽¹⁵⁰⁾. ويؤدي التركيز على ما يحمله المسمم في نفسه مواطن توجس

(148) تجد مثالين في المنقح للباحث 9 388 393، وفي علوم الحديث لابن الصلاح 285

(149) للتأويل كلامي على معمل خاطئ، فليس ابن الحطيب هو أكثر من ينبغي تصويب فهمه لشروح الأحاديث، إذ غالبًا ما تأتي الدراسات المعاصرة بما ليس موجودًا عند بحث عن آراء حديثة في العالم المتقدم. ويبحث التاريخ المعنوي ابن الحطيب بإحباب أكثر في الفصل الثالث

(150) وهو رأي محابي، ويوسط هرون بين نظرة مستعملة قليلًا عن موقف أهل الحديث من الأحاديث، فيقول: «لكن بدا - على أية حال - أن توسيع القرار من المجدوم متأثر لحبرته،

الفرس الثاني والثالث الهجري أكثر مما يبدي مواطن الأول. إنها نتاج ما جرى مبكرًا نسبيًا - من منظور اس الخطيب - في طريق الإسلام وهي محاولة المسلمين فهم طبيعة المرض وصبط المجتمع

ويجدر تأمل مطرة كوراد لفهم أهل الحديث للعدوى، إذ يقول. «يقدم الإسلام في فترة القرون الوسطى مثالاً قبيحاً لمجتمع يتصح فيه تطبيق تدابير الصحة العامة في مواجهة العدوى، وذلك في الحين نفسه الذي كانت نظرية العدوى فيه مسأله خلافه إلى حد بعيد. وكان ما يدل ذلك إليه أن المجتمع كان مؤهلاً لأن يتسع للمسألة في ندويات شتى متعارضة، فتتخذ العدوى في الدراسات الديية ويكثر إنكارها، فيما يُلم بها دون جدال في المعايير الديوية الأكثر منها عمدة»⁽⁵¹⁾ وأنا لا أرى انفصاماً بين «الدراسات الديية» وبين «المعايير الديوية الأكثر منها عمدة»، وبما أود أن أبوه إلى أن التسليم الذي ذكره كوراد كان قائم - على الحقيقة - على عالم اشرح عد أهل الحديث، لا محالاً له. فعندما أكرت العدوى مع الإنقاء على إمكان انتقال المرض في حال المجدومين؛ استطاع الفقهاء بذلك مثلاً أن يأتوا بأسباب قوية منية على السة السوية لمرور صسط اتجار المجدوم في الأسواق⁽⁵²⁾ وكانت أسباب تعلق فعل ذلك في حال المطعومين - الأسباب التي بُحثت في هذا الفصل - هي ما آلت في القرن التاسع عشر جماعة العلماء، وبولاة الأمر - من جانب -، إلى نقائهم على ترك الدعوة إلى تدابير تحتوي الطاعون وتعتبه⁽⁵³⁾ ولم ترجع عاقبة ذلك إلى نوات متقادم متجدر في التقليد (Imitation)، وإنما إلى دراسة مستحدثة على

= ولم يكن لهذه الفكرة محل إلا عند علماء الحديث. والذين انكروا الحديث من أسابه أو شككوا به - وكثير من فعل ذلك في البداية - ما أمكهم إلا أن يروا فيه معارضة في هذه المسألة» (Van Ess, *Der Fehltritt des Gelehrten*, 297)

(15) (Conrad and Wujastyk, *Contagion*, xvi).

(152) كان هذا واحد من أكثر التفسير العملية التي ذكرها كوراد في «Ninth-Century Muslim» (Scholar's Discussion, 176)

(153) راجع تاريخ الأوبة للمؤلف 403 408، وكذلك الفصل السادس من هذا الكتاب.

الدوام ارتقت في اتجاه مختلف عما احتاره العلماء الطبيعيون في القرن العشرين، وعندما تُرى دراسات أهل الحديث في هذا الصوء، حيه فقط يمكن أن يفهم بالحق أنها نادل حارٍ لأراء المحصصين الدين يحاولون أن يفسروا العالم، وأن يسؤوا مراد الله تعالى به ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً

الفصل الثاني

مجيء العدوى مجازاً في الدراسات المسيحية الإيبيرية⁽¹⁾

ادت أن ملاحظتي تكتيه لي كرونها وكردها، أن للصاح محاريه التي مسحت الإصابه بالسرطان مآلاب حقيقيّة تماماً، فهي تصد الناس عن التماس علاج في الوقت المناسب، أو عن بذل جهد أكبر للإتيان بعلاج راجع كت موقفة بأن المجازات والاساطير تقتل فأردت أن أبسط إلى عييري من المرمى -ولي من يرعويهم- وسيلةً لبيد هذه المجازات، هذه الموانع املت اب أفع الفرعين من المرمى أن يروا السرطان كما لو أنه مرض فحسب نعم؛ مرض خطير إلى بعد حد، نكه مرض فحسب، لا لعبة، ولا عذاب، ولا احتلال به لا يحمل 'معى'.

سوراب سونتاج، الإيلدر ومحاوراته (AIDS and Its Metaphors)

نحتج سوراب سونتاج في مقالها عن المرمى الوبائي - على إصغاء دلالة محاريه على الأمراض إذ تقول إما عندما تصف الأمراض بلغة محايدة؛ فبنا إذا

(1) الأبحاث (Sontag, *Illness as Metaphor* (1988) و (AIDS and Its Metaphors) وراجع (Davis, *Contagion as Metaphor*) بعد مثلاً على تأثير سونتاج الجاري في الكلام في العدوى في العلوم الإنسية ومقال ديفيس هو مقدمة بعدد خاص من مجله التريخ الأدبي لأمريكي (American Literary History)، عن العدوى والتعاف (Contagion and Culture)

يفرض على المرضى علائق تحدد طبيعة دائهم ودلالة حال من يقاسونه. يترهم في مواجهتهم لظرفهم تواء تحريض المرض من محاراته، وترك المريض بفهم أن مرضه ليس إلا حال طيبة⁽²⁾. ليس للأمراض "معنى" عندها، ليست هي إلا اعتلالات تطراً على الأبدان لذلك ترشدها إلى السيطرة على أوهامنا، وإلى الاعتدال في لغة حديثنا عن مسألة المرض. ويمكن أن تكون حجج سونتاج في ذلك معالية في حديثها؛ فإن أقر من يقرؤها سلاعتها؛ فهو يستشعر كذلك انعدام جدواها لقد أبدى المرض لا سيما المرض المعدي- وسعاً للعداء مرةً ومرةً في الحدود الضيقة التي تحوط اللغة الحرفية؛ لكي يتسع لمخاوف المجتمع وتوهمه

ومأني موثوقة تحليل سونتاج من رجوعه إلى فعالية الطب الحديث وصحته. فالمصل بين الطب المتقدم وبين المتأخر في كتاباتها فصل واضح⁽³⁾ ربما استسهلت الاستناد إلى وضوح ترقية المتقدم والمتأخر، فوجهت نقدًا حادًا إلى المادح النفسية المفرطة عن الصحة، وهي تربط النظريات المعاصرة عن السية النفسية البلية بنظرية ميارما القرون الوسطى⁽⁴⁾. وترجع سونتاج -في هذا الموضع وغيره- إلى معاديم القرون الوسطى عن أسباب المرض (الإتيولوجيا) علما تود انتفاص آراء تحاسنها. تقول إن الناس كانوا يُلسون الأمراض التي

(2) تقر سونتاج بأنه ربما لا يمكن العبولة بين المرض والدلالة لسجاريه، فتقول «إن المرء لا يمكنه أن يكرر بلا مجازات، إلا أن ذلك لا يعني أنه ما من معادرات لا يمكن أن نمسك عنها، أو نحاول الرجوع عنها ما استطعنا ولا شك في أن كل فكيفٍ تفسر، إلا أن ذلك لا يعني أن "مخالفة" التصير أحيانًا ليست بالصحيحة». (6, AIDS and Its Metaphors)

(3) يُصوّر العصر المتقدم بالدرجة الأولى في بعدها لسيل مناقشة الإيدز في الثمانيات، راجع المرجع السابق 35، 46

(4) المرجع السابق 43. وفنادر ذلك مآرائها المشابهة التي كانت قبل عشر سنوات من هذا «ربما كبر وهم أن حال المرء -نفسه- انجيدة ندرأ عنه الداء في الأمراض المعدية كلها، وذلك قبل أن تُفهم طبيعة العدوى. والنظريات التي مذهب إلى أن الأمراض تأتي للمرء من حالة النفس ويمكن أن تعالجهما يردده، تلك دائسات تكون مؤشراً إلى مدى الجهل بتضاريس المرض الجسمانية». (Sontag, Illness as Metaphor (1988), 55)

يرونها معدي تجاور معانيها لأنهم لم يفهموها، ومثل ذلك في السرطان، وفي الإيدز الآن وأحد ما يميز الأمراض التي يُحَقَّقُ فهمها أن ترجع إلى مسّات معقدة مستغلقة لها أساس مركبة⁽⁵⁾ وتشه سوتاج السرطان بالجذام، المَرَضُ ندي عالت ما وُصِف بأنه وسم للعصور الوسطى فتقول «أثار الجذام في دروة أيامه شعورًا غير مترن كذلك من الرعب كان المجدوم في العصور الوسطى بش اجتماعيًا يندى فيه الفساد، كان أمثلة، شعارًا للاضطهاد ولا شيء أشد في عاقبة من إلbas مَرَضُ معي، ومن أن يكون هد المعنى أخلاقيا لا يتبدل. يميل أي مَرَضُ مهم، سببه حساسة، وعلاجه غير فعول، إلى أن تتلاطمه الدلالات. هي المتدأ، تنامي بالمَرَضُ مداخلُ المَرَضُ، من الفساد والاضطهاد والتدوث والاعتداب والصعف ويعدو المَرَضُ نفسه مجازًا . فسقط المشاعر التي تتكون عن الشر على المَرَضُ ويسقط المَرَضُ -الذي أُنجم بالمعاني- على العالم⁽⁶⁾» لكنها تقول إنه حتى مع اتساع مدى حصول الجذام في أصقاع كثيرة من العالم اليوم؛ فقد أعدم الدلالة التي ألبها من قبل ووقع هذ التحول أساسًا بعد اكتشاف القرن التاسع عشر للمُصَبَّات التي ترتبط به، وهو اكتشاف هوّ من عموم المَرَضُ⁽⁷⁾

ما أريد أن أحالف إفادة سوتاج من العصور الوسطى، ذلك وإن كانت مجادلها -لا ريب- تفتح عليها باب الاتهام بميلها عن التاريخ، ومعالاها في الإيمان المتصائل بفدوات الطب الحديث⁽⁸⁾، وإنما أريد أن أثبت في هذا الفصل إلى أي مدى يمكن أن تعود محاوُف سوتاج انتباها إلى الاستعمالات المجارية

(5) المرجع السابق 61

(6) المرجع السابق 58 وقد شهد مراسل أوربييه تواتي (François-Olivier Touati) بقده لتوصيف المجدوم وإعدائه في الأدبيات السائدة. راجع ما يلي من كلام في (Touati, "Contagion and Leprosy").

(7) راجع (Sontag, *AIDS and Its Metaphors*, 93).

(8) فتقول سوتاج: «يسم الطب الحديث -أي العُلم- بعاميم أشد تعقيدًا عما لا بد من لحظه داخل البدء المرجع نفسه 35»

لمفهوم العدوى في النصوص المسيحية الإيبيرية، يأتي هذا التوجيه شمارة عليا. لقد برر تمثيل المرض في التفسير الكتابي والعظات الشعبية وحتى السجلات التاريخية طوال العصور الوسطى، فكان وسيلة للإلماع إلى أساس أو معتقدات يُعتقد بإصلاحها. على أي حال أسوي العصر المتقدم في سلسلة حلقاتها متصلة كما فعلت سوتاج، وإنما سألنا ما جعل معنى أمراض بعضها مثل الجذام والداعون حي النصوص المسيحية الإيبيرية. ربما ليس بمحاوفاً آنيةً لمؤلفين بعينهم محسب، وإنما كذلك بتطورات الطب في فهم العدوى نفسها.

وصف "العدوى المسيحية" كتابات ومرض والآخر الديني

رأيت في الفصل الأول أنه بعد الموت الأسود أمكن لعلماء مسلمي القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي أن يعودوا إلى بسطة من الكلام في العدوى ويتفكروا فيها، كلام متمحور حول أقوال السي صلى الله عليه وسلم معه أما العلماء المسيحيين؛ فلم يقصدوا إلى ماطرة مثل هذه. فلم يقل يسوع عن وجود العدوى أو عدم وجودها إلا قليلاً، ولم يأت حوارثوه إلى المسألة إلا بسيل غير مباشرة، إلا بأسلوب مجاري. ويمكن للواحد كذلك أن يرجع إلى العهد القديم دون أن يجد أي ذكر صريح لمسألة العدوى، ذلك مع أن به نصح حكايات أبررها في سفر اللاويين 13- وُجد ببعض التفسير أنها متعلقة بالمسألة، تماماً كما وجد في رسالة كورنثوس الأولى 5: 6-8 من العهد الجديد⁽⁹⁾ وللدلالة الأوسع التي يحملها مفهوم العدوى في العالم المسيحي حضور في أمهات كتب

(9) راجع الملحق (أ)، نجد كلاماً في هذه الآيات في كتابات التفسير المسيحية من العصور القديمة والوسطى.

والحلقة المفقودة هنا هي أن يرى أن سفر اللاويين متعلق برسالة كورنثوس الأولى، لا مجرد أن الآيات في الاثنين متعلقة بمسألة العدوى. نجد انطوى المشروع اللاهوتي المسيحي على توضيح أنه لا يمكن فهم الكتاب المقدس اليهودي فهماً صحيحاً إلا من طريق المسيح وأتباعه. وأنه بذلك يمكن قراءة العهد الجديد جسمه بأنه تفسير لسبيل حسن فهم العهد القديم [من تعليق المؤلف على الترجمة]

اليونان والرومان، لا سيما في مجازات أو كديات عن معتقدات وممارسات كان يُعتقد بحظورتها أو بانعدام صحتها كانت العدوى تستخدم في وصف انتقال المعتقدات الهرطقة أو المجرور، وذلك من أول ثوسيديدس (Thucydides) في القرن الخامس قبل الميلاد، مروراً بـ (Bede) في القرن الثامن بعد الميلاد، وإلى فراكاستورو (Fracastoro) في القرن السادس عشر⁽¹⁰⁾ فإن كان مؤلفو المصحح المنأخرون قد استخدموا مجاز العدوى في كتاباتهم المصهنة للهرطقة؛ فهو لم يبدأ معهم، حتى إنه أحياناً ما استخدم صدهم، ومثال على ذلك أن بليسيوس الأصغر (Puny the Younger) (ب 110) ذكر ذات مرة أنه لا يراى هناك أمل في إجماع الخرافات المبنية في المبحث⁽¹¹⁾

عندما استعمل مؤلفو المصحح العدوى، استعمالاً مجازياً عن انتقال المعتقدات أو نقيم الأخلاقية؛ كانت العدوى ذات دلالة بخصوص صنع كديات أخرى، على رأسها كدية لمرض عن الحطيشة وكديه الطبيب عن المسيح (Christus medicus) ككنا لكينيس مذكورة في العهد الجديد، وكذلك احتج معسرو الكتاب المقدس لذكرهما في العهد القديم، وشاع كثيراً في كتابات مؤلفي مسيحيي انصهار الوسطى إلى الحد الذي بدا معه دور العدوى والمجاز صتيلاً بسيطاً ما لم تشاه هما وقد أثر في الكديات الثلاثة الكتابات الطبية والأفهم المتطورة حول المرض أي أمراض كتاب نفثر بأي حظيا، وأي أمراض كان يُعتقد في إعدائها، وكيف يقع انتقال الحطيشة والمرض، كل ذلك شكّل معنى العدوى رد على ذلك سبيل استعمال العدوى ورومته في الكلام عن مخاطر مخالطة الأفيات الدينية، لا سيما المسلمين واليهود الذين يعيشون في الحكم المسيحي بشبه الجزيرة الإيبيرية، وهو ما له دناط خاص هنا

(10) راجع (Jarcho, Concept of Contagion, ويسط بونون (Nutton) كلام اليونان في مقال

المرض في "Did the Greeks Have a Word for It?"

(Jarcho, Concept of Contagion, 28) 1

يصعب كتابة تاريخ المجار. إذ يسطر المجار قرائنه، فيصطرر القارئ إلى إدخال معرفته بالعالم في النص، ويعمل ذلك أكثر حتى من المعنى الحقيقي فلنكي بهم قول "المسيح طبيب" مثلاً؛ يستند إلى ما يربطه كله بالكلمتين⁽²⁾ وقد استخدمت كلمة مجار في عنوان الفصل، إلا أنه يصعب تعريف اللمعة المعبرة بحسب السياق، فقد يكون المثال هو التسمية الأدق في كثير من الأحوال التي يأتي الكلام فيها هنا على أنه - كما ذكر جوزيف لينهارد (Joseph L. Enhard) - فعالاً ما انطوى المعنى الابداعي إلى التفسير الكتابي على إعادة المفسر من فقرة ما في التوسع فيما ذكرته به، لا في إرماء نظائقات بين بعض المصطلحات أو التشبيهات وبعضها⁽³⁾. بذلك لم أركز على شتى الأساطير المجارية التي تُستخدم فيها العدوى، وإنما حاولت أن أوضح مفادها داخل سياقها الدلالي الأوسع من النظرة نفسها

كما تعبّر الظروف الاجتماعية والثقافية والمكرية، تمامًا تتعبّر لوارد، للقارئ بها، وعندئذ يكتسب المجار دلالة جديدة وقد ندو هذه اللمعة مُتبدلة، إلا أن الإقرار بأهمية السياق يصعب في الدراسات التي تركبها الرمانتي والجرافي محدود، وتهدف إلى اكتساب فهم واضح لدلالة المجار في فترة محددة من الرمان نجد أحد الأمثلة المعقدة على هذا النوع من المقاربات في مقال حديث لأبيجيل فيري (Abigail Firey)، إذ يذكر فيه أن المفسرين الكارولنجيين الذين يسعون إلى الاتيان بتفسيرات مجارية للرمز/الجدام⁽⁴⁾ في الإصحاح 13 من

(12) قد وجدت وأنا أنظر في مسألة المجار أن المعالجات لانيه مامعه في موضوعها (Travis)

"Chaucer's Heliotropes" و (Mansel) Metaphor as Matter و (Cohen)

"Metaphor and the Cultivation of Intimacy" و (Boo h, 'Metaphor as Rhetoric')

(13) راجع (Lienhard, 'Chrisuan Reception of the Pentateuch')

(14) يتكرر الحفظ بير المرضير في الكلام عن العدوى عند المسيحيين، إذ الوارد في الترجمة

العربية للكتاب المقدس هو البرص (Vitiligo)، لا الجدوم (Leprosy) ويعضد هذه الترجمة

وصف المرض عنه من تعبير في الجلد إلى البياض، وهو حين ما يجعله البرص هالبرص ■

سفر اللاويين في القرن التاسع، أولئك كان يوجههم اهتمامهم بـ "استحصار هوية مسحة وسط التنوع الثقافي"⁶¹ يمد جانب من طرح فيري إلى مؤلفات علامة إيبيريا لقرن السابع إيريدور الإشبيلي (Isidore of Seville) (ت. 646م)، فتوضح دعم كلوديوس التوريوسي (Claudius of Turin) (ت. 827م) وهرابانوس مادوس (Hrabanus Maurus) (ت. 856م) بأب دلالة الرصص الروحية المذكورة في سفر اللاويين هي حظر اليهودية والهرطقة⁶²

ويختلف النهج لدى تبعته هنا عن نهج فيري. إذ أثرت على الكلام في سبب حذف سفر اللاويين الانشء إلى تفسيره في فترة واحدة أن أسع الطرق التي عُرفت بها لعدوى واستخدمت في أربع نصوص مهمة على مدى فترة طويلة من

= مرض ماعى يحتل فيه عدد المصاب بسبه مادة الميلانين (melanin) التي تحدد لون الجلد والشعر والعينين، فسر عن بقع بيضاء على الجلد أم الجدم، فسيه بكتيريا، تعرف الأعصاب، فمبيها، ومأكراً لأطراف والجلد حتى يسلط، وهو النوع الذي يسمى 'داء الأسد' ومنه ما يقصر على عرو لهدبات العصبية، فلا يصوب إلا آخره يسيرة، فيحدث احلالات حبه وبميراث في الجلد طفيفه، فيكون في الجلد بقع خشبه بيضاء أو سوداء، والأولى أكثر، وربما محو العلق من هـ. ولأن المعتمد في ترجمه الكتاب المعبر هو البرص، لا الجدم، ولأنه الأيسر في الربط بينه وبين ما سيأتي من فصر في الكتاب المعدس، لا سبب المتعلقه بيد موسى عليه السلام، فأجلفي مصطرة إلى أن أعهد في الترجمه 'ليرص' دون 'الجدم' في النصوص والنواضع المتعلقة بالدراسات المسيحية، مع تأكيد أن المذكر في الأصل في كل هو الجثم (Leprosy) [مترجمه] سبي هذه الملاحظه على تعريف وضع بين الجدم وليرص فكيف لا أعنفه أنه كان بهذا التوضوح على بنوام والأهم من ذلك أن ثمة كلاماً كثيراً يبر علماء اليهود في طبيعته بمرض لدي أطلق عليه فيد بعد (Leprosy)، وهو ما عده علماء مثل إيريدور الداء الذي جعل يد موسى يمسح. وهذا كلام ما يكل دولر عن الاسم من مقال Leprosy in Medieval "Arabic Medicine"، إذ يوضح أن الجدم واليرص مترادفان في غالب استخداماتهما لمسيكنه الرقيسه ن الاسمين استخداماً لصر. من الأمراض الحلدية/الجثم في عصور نسي ولا يسهل دائماً العصف في أي مرض يكمنون فيه من أمر من زمانا [تعين المؤلف على ملاحظه الترجمه]

(14) (Firey "The Letter of the Law" 205, 2 0)

(6) بالكلام عن اسناد كلوديوس وهرابانوس إلى طرح إيريدور؛ راجع المرجع السابق 218-

9، 2، الحاشية 48

الزمان: كتاب إيزيدور الإشبيلي، وكتابات بيتوس الليباني (Beato of Liebana) (ت. 798م)، ومن ألفونسو العاشر (Alfonso X) (توفي في القرن الثالث عشر)، وعظات القديس فيسنت فيرير (Saint Vincent Ferrer) (ت. 1419م) تلك طائفة واسعة من الأمثلة الجلية على أنماط كتابية محدمة: معجم اشتقافي، وتاريخ، وتفسير كتابي، ومجموعة شرائع، وعظة دبية، يجمعها هذا الفصل، فيسبب تفسيراً متوسّماً -وإطباعياً بالضرورة- لاستخدامات العدوى المجارية في الدراسات المسيحية لإيبيريا العصور الوسطى وإن لم يكن أي من النصوص التي يأتي الكلام فيها هنا نصّاً طبياً صريحاً؛ فهي عندما تستخدم العدوى -استخداماً مجارياً وغير مجاري-؛ فعلاً ما تسبب بين البدني والروحي، الطبي واللاهوتي. ويمدح حيزُ هذا الفصل القارئ بفهم لأصول -وماهية- الصورة الخطائية التي استخدمها علماء المسيحيين في تكية معتقدات الهرطقة، ويمدح كذلك تثبيت رسم تعبير هذه الصورة مع التقدم الطبي والمشهد البشري المتميز، ووسيلته.

مثال إيزيدور

يقف إيزيدور الإشبيلي على عتبة بين العصور العتيقة المتأخرة والعصور الوسطى، كان علامة عريض التاليف، يكثر استاده إلى أمهات الكتب اللاتينية القديمة وكان لكتاباته تأثير عميق على مر العصور الوسطى، لا سيما كتابه المشهور أصول الكلمات (Etymologiae)، وذلك لا في شبه الحرية الإيبيرية فحسب، وإنما في أنحاء أوروبا كذلك وتدل المخطوطات الشرائية على أن الاسم في إيرلندا وإنجلترا وفرنسا وإيطاليا كانت تقرأ له قبل نهاية القرن الثامن⁽¹⁷⁾. وقد ذهب بيشوف (Bischoff) إلى أن حائاً من أسماء هذه الشعبية سه أنه مثل البرور الثقافي لإيبيريا المسيحية في القرن السابع، وهي منه ركود في

(17) راجع (Bischoff, "Der Werke Isidors von Sevilla", 187)

كثير من سائر أوروبا⁽¹⁸⁾. وربما كان على قدر الأهمية نفسه ارتحال المخطوطات اللاتينية من إسبانيا عقب الفتح العربي سنة 711م⁽¹⁹⁾ على أنه يمكن أن تُرى بغاية كثرة إيريدور على الخصوص في أنه يكاد كل مسيحيي إيبيريا الذين عاصروه لم يحموا مؤلفاتهم خارجها⁽²⁰⁾.

شغل إيريدور منصب الأسقف في إشبيلية منذ سنة 599م، ثم حلف أحيان بيلدر (Leander)، وحتى وفاته في سنة 636م وترأس في سنة 633م المجلس الأسودسي الرابع في توليدو (Toledo)، فأمكنه عمل إصلاحات في التعليم الكهنوتي/الإكسيريكي وهو يؤكد أهمية العنصر الليبرالية⁽²¹⁾. وقد تأثر بالمصادر الكلاسيكية والبايونية، فتناول مسألة العدوى في كثير من مؤلفاته التي فيها يمكن تمييز دراسة لها إلى محور من الطبيعة والمحاربة وهذا التصريح متكلف، إلا أنه مفيد في أحيان؛ ومن هنا أثرت تصميم كتاباته الطبية هنا على الكلام فيها في فصل لاحق. لقد جاور تأثير إيريدور في الأحياء التابعة له الحدود الأدبية، فكان كتبه الموسوعي أصوات الكلمات مرجعاً عاماً طوال العصور الوسطى، وقد أُنشئ فيه في تعريف العدوى تحمل العدوى على العموم معنى طبيًا عندما يكلم إيريدور في مسألة لطاعون أو الوباء، إلا أنه يوفّي لمعنيين الطبيين والمجارية في تناوله للمرض بذلك تصعب محاولة وضع فرق واضح بين الاثنين، وربما صلت المحاولة عن الوصول إلى هذا الفرق⁽²²⁾.

(18) المرجع السابق 172 يذكر بيشوف أن لهذا علاقة كبيرة بارتفاع الثقافة الألمانية الرومانية

المتأخرة في إسبانيا بعد تحول ريكارد من الأريوسية إلى الكاثوليكية في القرن السادس

(19) المرجع السابق 178

(20) المرجع السابق 87

(21) لا يُعرف عن حياة إيريدور إلا القليل وقد استندت هنا إلى Sharpe. "Isidore of

Seville" وقد نكسب بـ (Basset) في سيرات إيريدور وهو مؤرخ في Use of

(History)

(22) ربما لم يصرح إيريدور بروابط معينة، إلا أن ذلك لا يدل على جهله بها فلا يعني مثلاً

عدم تعليقه على الإصحاح 9 من رسالة كورنثوس الأولى في كتاباته أنه لم يخط بها سبق

من كلام في معاصرها وهذا ما يُنسج إليه ذكره الطبيب المعية غير المحسنة (azyimi) =

يتكلم إيريدور في الطاعون والبرص في الباب الرابع من أصول الكلمات، وعنوانه عن الطب (*De medicina*)⁽²³⁾. وإن عادَل الطاعونُ العدوى هه، فلم يتطرق إلى مسألة إمكان انتقال البرص وعدم إمكانه كان للفتات إيريدور تأثيرها طوال المصور الوسطى، وهي حرية بقلها نامة:

«إن الطاعون عنوى عندما تصيب واحداً، وصرعان ما تنتشر في كثر يتأتى من الهواء العاسد، فيحمل في الأحشاء، ويستقر وإن طف هذا المرحص في العالب من قوى يحملها الهواء؛ فلا يمكن أن يبع ألة دون إردده إله قدير ويصطلح عليه بالطاعون (*pestuence*) وكأه "مرعى صعبير" (*pastulentia*)، أو لأنه يتعدى كما تنفدى النار، كما يقول فرجيل (*vergi*) في الإنيابة (*Aeneid* 5, 683) "يكر الطاعون على الجسم كنه" كذلك يسمى عنوى (*contagium*) من العس (*conLingere*)؛ فأياً من يمته، يصيبه، كما يسمى الأزي (*inguina*)؛ لأنه يهاجم الأزي (*anguen*) ويسمى هو *lues*) من الدمار، و(*luctus*) من الأسى؛ ذلك أن مساره حاد وثقب حاطط إلى الحد الذي معه لا يكون أمام المرد وقت يأكل فيه حتى حاة أو موتاً، إنما هو شعور مباغت بالإعاء، يزول من فوره إلى الموت»⁽²⁴⁾

ربما لا يقرأ في كلام إيريدور سبب محتمل للطاعون إلا القارى

* للمعتمدين، إذ يُرجح كذلك أنه كان يسترجع النص السابق عندما قال إن إعدد سارة ثلاثة أرقعه (التكوين 18 - 6) هو تصوير بسناً بالمرأة التي يحادثها برع في إسجيل دوما 13 21، راجع (*Patrologia Latina*. 84.244C)، وسأحيل عليها بعد ذلك بـ (*PL*) وراجع الملحق (أ)؛ تجد كلاماً أكثر في العوى في النصير الكتابي اهـ وآية التكوين في «أشروع إبراهيم إلى الخيمة إلى سارة، وهال «أشروعى ثلاث كيلاب ديقاً سوبداً اغجي واضحي غخر ملزع. وآية لوق. وقال أيف «سادا أشت مدكون الله؟ (20) بشت غبيرة أحدثها امرأة وخيانتها في ثلاثة أثيال ديق حتى اختمر الجمع (21)» (المترجمة)

(23) قد استخسب ترجمه شارب لباب عن الطب في كتابه (*Isidore of Seville*, 65-64)، وذلك

إلى جانب النص اللابي الوارد في (*San Isidoro de Sevilla. Etimologías*, 1.488-97)

(24) (*Sharpe. "Isidore of Seville"* 57)

الحديث، أحدهما فساد الهواء أو المارما، وآخرهما هو المحالطة السببية بمرض يمكن انتقاله والعجب أن المرض نفسه هو ما يُذكر هنا "العدوى"، لا صورته بنقله ويصعب هذا الحفظ في تفسير عدم وجود تناقض في فكرتي السبب في امبيرما والعدوى عند معاصري إيريندور، ذلك أنه يمكن أن يفهم الواحد أن المارما نفسها معدية⁽²⁶⁾ إذ يقول إيريندور إن الهواء الفاسد يدخل الجسم ويستقر في الأحشاء، أي في أي شيء تحت الجلد⁽²⁷⁾ وفي مودج غالينوس المعتمد حينما تتوقف صحة الإنسان على توارث الأحملاط الأربعة- أن الهواء الفاسد هذا ينسب في خلال شديد في توارث الأحملاط فيؤول إلى الموت⁽²⁸⁾ ويأتي إيريندور نكاح آخر هو في طبيعة الأشياء (*De natura rerum*)، فيتكلم فيه في مسألة الطاعون، وقد تأثر بالتعبير الغالينوسي "دور المرض" (*seeds of disease*)؛ فأصل فكره الهواء الفاسد ورثه، إذ يقول⁽²⁸⁾

«كذلك يقول، عيهم إن كثيراً من بذور الأشياء التي تحبس، آفات تُحمل في الهواء وتعلق، ثم تُنقل إما بالرياح أو بالمشرب إلى أبعاد أصقاع الماء ثم أيضاً تُحمل، إن تسقط على ماء، فيقرن بعضها ببعضها، ونحش الحيوار ببذيات الموت، وبما تظل عائمة في الهواء، فسمم»

(25) وحقيق بالذكر أنه لم يُفرّق بين المعدّي (*contagious*) والمعدّي (*infectious*)، وعندما بدأت السببات العامة بحسن مسؤوليه غبط بصرف رسمي في الأمراض الوبائية -ومه تطبيق خطه الحجر الصحي المكثف- كان لا بد من تحديد طريقه، إنعان الطاعون الصحيحة تحديدًا. دوقًا (راجع *Carmichael, 'Contagion Theory and Contagion Practice'*) نجد كلامًا يدين في المتشاك بعمية التي يواحبها "أطباء والحكّام عند محاولتهم تحديد طبيعة المرض المعدّي" (*contagious*)

(26) عرف إيريندور الأحشاء (*viscera*) في كلامه في الإنسان وأجزاء جسمه في الكتاب التاسع من أصول الكلمات راجع (46) *Sharpe, 'Isidore of Seville'*.

(27) لم يتكلم إيريندور في هذه بعنديه كلمات صريحًا، ولكن راجع *Sharpe, 'Isidore of Seville'*, 95-96.

(28) أحسن موتون (*Nutton*) الكلام في تاريخ مريض غالينوس المعص بتعبير "دور المرض"، وذلك في مقالين (*"Seeds of Disease"*) و(*"Reception of Fracastoro's Theory"*).

مشفوق، فمتصها بذلك دفعة واحدة إلى داخل أجسامها، فتمرص، ثم تهلك، إما بفرح ممتدة، أو بصرة واحدة. تتعرض الأجسام لحال السماء غير الطبيعية هذه أو المباء غير الصحي، فتصاب بالمرص، ومثل ذلك يأتي الهواء العائد من أصفاع أخرى من السماء ويتحطف الجسم بصرة مباينة، وما يلبث أن يظمن فيه الحياة⁽²⁹⁾

كذلك قد يخلص القدرى الحديث من هذه الفقرة إلى أن إيريدور كان يتحدث عن جراثيم أو عصيات جاءت الجسم بالمرص⁽³⁰⁾ وهي الحاليل تشابه. أن الجسم يدخله عاملٌ خارجي فيدخل باسجامة الداخلي إلا أنه يعني ألا يُعالَى في التشابه؛ إذ كانت "بذور المرص" عند إيريدور عاملاً من بين عوامل كثيرة، فهم تأثيره المحتمل في النهاية وعولج في الإطار العاليسوسي للأحلاط، وهو يختلف احتلاقاً جذرياً عن المادح الدوائية الحديثة⁽³¹⁾ إلا أنه قد بينا أن الطاعون يقتل بالهواء وأنه يمكن أن يكون معدياً، ذلك وإن طلت سبيل حدوث هذه العدوى مبهمة

وكانت الحال مختلفة في تناول إيريدور للرص في باب عن الطب إذ فرّق بين الرص وداء العيل والجرب باستاده إلى سعر اللاويين 13-1-6⁽³²⁾؛

(29) راجع (Sharpe "Isidore of Seville" 66) وتجد السحرة اللاتية في (PL 83.1011A)

(30) ذكر فيليان نوتون (Vivian Nutton) أن شراح عصر النهضة على إيريدور قد ذهبوا إلى أن هذه الفقرة تلمح إلى قصة لوكريوس (Lucretius) (ت. 55 ق.م.) في طبيعة الأشياء (De rerum natura)، راجع (20 "The Seeds of Disease")؛ الذي ييسط فيه ترجمة محتلمة قليلاً عن ترجمة شارب. وقد كتب فارو (Varro) (ت. 27 ق.م.) معاصر لوكريوس يقول "إن المستنقعات هي منبع حيوانات دقيقة غير مرئية تدخل جسم الإنسان فتمرصه"، راجع (Jarcho, Concept of Contagion, 11)

(31) راجع الفصل الرابع؛ تجد كلاماً أتم في هذه المسألة

(32) "وَكَلَّمَ الرَّثُ ثَوَسِي وَهَارُونَ هَابِلًا" "إِنَّا كُنَّا إِنْسَانًا فِي جِلْدٍ خَشِيبٍ نَبِيءٌ أَوْ قُوْبَاءُ أَوْ لُئْمَةٌ نَصِيرُ فِي جِلْدٍ جَسِيءٍ ضَرْبَةٍ بَرَصٍ، يُؤْتِي بِهِ إِلَى هَارُونَ الْكَاهِنِ أَوْ إِلَى أَحَدٍ بَيْنَهُ الْكَهَنَةُ فَإِنْ رَأَى الْكَاهِنُ الضَّرْبَةَ فِي جِلْدِ الْجَسَدِ، وَبِهِ الضَّرْبَةُ شَرٌّ قَدْ اتَّيَسَّ، وَمَنْظَرُ الضَّرْبَةِ أَغْمَقُ مِنْ جِلْدٍ جَسِيءٍ، هِيَ ضَرْبَةٌ يَرَصُ. فَقَسَى رَأَى الْكَاهِنُ يَحْكُمُ بِحَيَاتِهِ لَكِنْ إِنْ كَانَتْ الضَّرْبَةُ لُئْمَةً"

وابصر مرض جلدي تظهر فيه بقع من جلد حشر مختلف لونه عن سائر الجلد⁽³³⁾. ويتصح من التأمل في كتابات إيريدور التفسيرية أن الرص ذا الصورة الأخلاقية معدي إذ وضع إيريدور كتييب يتاولان، العهد القديم رميزات الكتاب المقدس (*Allegoriae quaedam sacrae scripturae*)، ومسائل في العهد القديم (*Quaestiones in Vetus Testamentum*). أما الأول؛ فيألف من معاني مجازية للأشخاص أو لأحداث المذكورة في العهد القديم والجديد⁽³⁴⁾ ونستخدم تفسيرات إيريدور للمذكورة هـ الرص علامة على الاعتقادات الهرطقية أو على الصلال في حال اليهود يُقال إن مريم أخت موسى تمثل الكبس الذي يثر عليه عدوى الرص بسبب تدمره على المسيح وهذه -في المقابل- امرأة موسى الكوشية التي شجتها مريم؛ إذ تمثل لكنيسة مركبة الأعراق التي يستجمعها المسيح⁽³⁵⁾

يضاهي في جند حسيه، ولم يكر منظرها أغص من الجلب؛ ولم يبيض شعره، يحترق الكاهن المضروب سبعة أيام فإن رآه لكَ هُنَّ في اليوم السابع وإن في عينه الضربة مذ وقعت، ولم تفت الضربة في الجلب، يحترق الكاهن سبعة أيام ثانية فإن رآه الكاهن في اليوم السابع ثانية وإذا بضربة ثالثة الموت، ولم تستد الضربة في الجلب، يحترق الكاهن مظهريه إنها حرَّ فيعمل ثمانية ويكوّن ظاهرًا [المرحمة]

(33) كأن إيريدور يحرج عن سفر اللاويين في وضع اسم "الرص" على غير لون جلد الإنسان كنه ويصغر سفر اللاويين 13-16 على أنه إذا عطى الرص جسم المرء، وبيض جلد كنه، حكم مظهره راجع كلامه في الملحق (أ) وتفسير باروخ شوارتز (Baruch Schwartz) في الهدى للإصحاحين 13 و14 من سفر اللاويين في (*The Jewish Study Bible*, ed. Adele Berlin and Marc Zvi Brettler (Oxford: Oxford University Press, 2004), 234-41).

(34) بدأ ما باب يعرف بالآويل الروحاني، باطني (anagogic interpretation) للكتاب المقدس في السطور من الساجية المنهجية على يد أوريجانوس (Origen) (ب نحو 254م). راجع Lienhard, "Christian Reception of the Pentateuch"، مجد كلامًا عن العقاب التي وضعتها العهد القديم أمام التفسيرين المسيحيين المتقدمين ويرى ليهارد أن جهود إيريدور في التفسير هي ريع يس عن جهود الكتاب المسيحيين الأول (179).

(35) راجع (PL, 83, 09A-B).

ولا يُظن أن هذه المتفانيات ثابتة لا تتغير أبدًا. فكما ذكرت آنفًا أن جوزيف لبهارد قال «عندما يسأل المرء عن معنى للكتاب المقدس يجاور المعنى الحقيقي؛ لا تكون "الرمزية" على الخصوص سبيلًا نافعة. قد يكون الأفضل في مواقع كثيرة التحدث عن مجرد "التذكير". فبدلًا الماء الآباء بالمعمودية، وبدلًا الخبز أو المر بالفريان المقدس/الإفخارستيا (Eucharist)، وبدلًا الصخر أو الحجر بالمسيح»⁽³⁶⁾. ولم يجد إيريدور أساسًا في تذكيره بأشياء مختلفة. ذلك أنه أرسل رسالة إلى الأسقف ماسونا (Bishop Massona) يتكلم فيها في عقاب صاحب العطيفة من رجال الدين، فكتب فيها يقول إن جراه مريم هو حواء الكاهن صاحب العطيفة. «عندما يأخذها الكهر، تدس بأحط عدوى من الفساد، وتُحجر حارج المخلّة سعة أيام، أي حارج صحن الكنيسة المقدسة سبع سنين»⁽³⁷⁾. وهذا كذلك تستخدم العدوى مرادفًا للمرض، لا وصفًا لسبيل انتقال المرض إنها تشير إلى الحال الفاسدة لجسم مرد، لا إلى خطر الاقتراب من أصحاب العطيفة

كذلك يبحث إيريدور المرض في كتابه مسائل في العهد القديم، ويخصص له فصلًا فيه يشهد بسفر اللاويين 13 + 1-3⁽³⁸⁾، ثم ما يلبث أن ينتقل إلى استكشاف رمزي لصور مختلفة من البرص بصورة أن «البرص عقيدة فاسدة» بيّنة، لكن المرض يقبل صورة الهرطقة لأن لدهراطقة عقائد متباينة، لا عقيدة واحدة، تدنسهم تدنيسًا متباينًا، تمامًا كما يفعل المرض في الجسم الصحيح⁽³⁹⁾ ثم يقسم إيريدور البرص إلى ستة أنواع بحسب أجزاء الجسم التي يظهر فيها

(36) (Lienard, "Christian Reception of the Pentateuch", 382-83)

(37) (Isidore, *Letters of St. Isidore*, 26-27)

(38) وَكُلُّمُ الرُّثُ مُوسَى وَهَارُونَ مَائِلًا «إِذَا كَانَ إِنْسَانٌ فِي جِلْدِهِ جَسَدِيَّةٌ أَوْ قُوْبَةٌ أَوْ لُغْمَةٌ تَصِيرُ فِي جِلْدِهِ جَسَدِيَّةٌ بَرَصِيَّةٌ، يُؤْتَى بِهِ إِلَى هَارُونَ الْكَاهِنِ أَوْ إِلَى أَحَدِ بَنِيهِ الْكَهَنَةِ. وَإِنْ رَأَى الْكَاهِنُ الضَّرْبَةَ فِي جِلْدِ الْبَرَصِيِّ، وَبِهَا الضَّرْبَةُ شَمَرٌ قَدْ أَيْقَنَ، وَمَنْظَرُ الضَّرْبَةِ أَعْمَقُ مِنْ جِلْدِهِ جَسَدِيَّةٌ، فَهِيَ ضَرْبَةٌ بَرَصِيَّةٌ فَتَنْتَى رَأَى الْكَاهِنُ يَحْكُمُ بِبَرَصِيَّةٍ» (الترجمة)

(39) (PL, 83.327C-D)

المرض، ويقتطع لكل نوع هرطقة محتدمة ولم يكن طريق اقتطاع فتات متباينة من المرض نفسه لشتى الخطاي أو لأصحابها بالطريق العريب، وإنما كان شائعاً على الخصوص مع الخطواعين التي أرلها الله على بمصريين، وسأتمرض بها فيما سيأتي من الحديث ومن سافلة القول إنه لا علاقة تُذكر لتفسيهم إيريدور بالمرض الحقيقي -مرض هانس (Hansen's disease)-، إلا أنه يوافق فهمه هو بطبيعة المرض التي عرّفها في أصول الكلمات⁽⁴⁰⁾ وشر الخطئة هم من حملوا المرض على رؤوسهم مثلما حملهُ عُرّيّا⁽⁴¹⁾ إنه مرض من أخطأ في حق ألوهية الأب أو ألوهية المسيح، الذي هو رأس الرب إنه المرض الذي أصاب انيهود والآريوسيين والماويين⁽⁴²⁾ دون غيرهم⁽⁴³⁾ ولا شك أنه يمكن أن يُصاب المرء بصعة أنواع من المرض، بماذا كما كان مع الماويين؛ إذ صرهم كذلك بمرض الدوب المحترقه (in cicatrice lost ones)⁽⁴⁴⁾ ويتعلق استخدام إيريدور، لأحير بالمرض بدلالة يد موسى التي أبرصها، بله ثم أراها (الحروج 4 6 7)⁽⁴⁵⁾

(40) (PL 83 327D-328D)

(41) هو عوريا بن مصبا ملث ممثكه يهودا يحكي الكتاب المقدس أنه كان محب في يديه حكمه، وأردم من ملكه يهودا على يديه، وعظمت نصاراهما، إلا أنه أصر بها واسكبر، كما أنه سم يضر مسارن الأوثان ومعابد الآلهة، وحضر شريعة موسى (النوراء أو الأسعاد الجسم)، وحدود ان يوفد على مديح البحور في الهيكل، وهو ما كان محظواً للكهنه، فعصب الله عليه -في رعمهم- وعصره بالمرض في رأسه [المرجمة]

(42) الماوية أو المانيه هي ديانة قديمة ظهرت في بلاد فارس في القرن الثالث الميلادي، بسب اسمها إلى ماني رسول النور، ابن بلاد الرافدين ادعى ماني نون الوحي عبه، ورم أنه روح القدس، وأنه مبي، وخلف رد دشت في بلاد فارس وبودا في الصين والهند، والمسيح في العرب، وأكر مبوة موسى عليه السلام، فكان يحاول إقناعه ديانة تجمع بين المسيحية والبوذية والزرادشيه والماوية عقيده مشوية فنزل بتركيب العدم من أصليين أبيين متصاديين هما النور والظلام/الحير والشر أما النور فهو ملكة عرش الرب وأما الظلام فهو ما يستدعي الرب الإنسان القديم فلصراع معه [المرجمة]

(43) (PL 83 328A)

(44) (PL 83 328C)

(45) "كَمْ قَالَ لَهُ الرَّبُّ أَبْصَبُ: «تُذْجِلُ يَدَكَ فِي خُبْكَ» فَأَدْخَلَ يَدَهُ فِي عَمِّهِ ثُمَّ أَفْرَجَهَا، وَإِذَا يَدُهُ =

وكانت هذه آية من ثلاث أرسل بها موسى وهارون إلى اليهود لحملهم على الخروج من مصر وترمز هذه الحادثة عند إيريدور إلى الطبيعة البرصاء الجارية لدى اليهود، فقد أُبعدوا من حوار الله، تمامًا مثل يد موسى البرصاء عندما أخرجها من عُثْ، إلا أنه سيدعوهم من جديد يومًا ما، وسيقرون بأن المسيح مخلصهم، فيستعيدون بذلك لوبهم التقليد⁽⁴⁶⁾

وحادث الأوتة العشرة التي صوب الله المصريين بها، ففتحت للمصريين ساحة لتثبيط الطبيعة بالمرض والعقاب، حتى أكثر مما فتح لهم البرص ذلك وربما تعبرت طبيعة من يعيشهم من الناس، لكن المبدأ ما زال راقياً⁽⁴⁷⁾ لا ذكر للمدوى هنا، لكن ينبغي ألا يسي أن إيريدور قد ذهب في أصول الكلمات إلى أن الطاعون (pestilencia) والمدوى (contagio) مرادفان ويمكن أن يرى أنه قد يجري معنى الكلمة مهم على الأخرى مدحاء سفر اللاويين 13-2، 3، إذ تستخدم نسخة الفولغاتا (Vulgate) مع تعبير "صربة برص" (plaga eprae)⁽⁴⁸⁾ وعصده هذا الجريان الرابطان الشئان للطاعون ولبرص بالخطية⁽⁴⁹⁾ وما أسهل أن يخلط إيريدور استخدامه للكلمات، ويمكن أن يرى ذلك في كتابه التاريخي، حيثما يصف الأريوسيين بالطاعون والمدوى، وقد عرّفهم في شرحه للكتاب

* برص، يثل الثلج ثم قال بـ "رؤد يبك إلى عُثْك" قرؤد يده إلى عُثْ ثم أخرجها من عُثْ، وإثا هي قد عادت يثل حبله [المرجعه]

(46) راجع (PL. 83.290C-291A) إلا أن ثمة مواضع نكلم فيها إيريدور في لبرص بصعته شتت مجتاً لأداء الطموس فحسب، لا علاقه به بالخطية راجع مصادره للأبرص بقية حديثة الولادة بعد سعة ستة أيام بعدها راجع (PL. 83 327B-C)

(47) يأتي لينارد بعقبات متصورة على تأويلات الطاعون حتى زمن إيريدور، راجع (Christian) "Reception of the Pentateuch"، 38.

(48) ثم تكن الكلمتان (pestilencia) و (plaga) مرادفين عند إيريدور، لكن يما بات كدث في سافشات كتبه ومرجمات الأحياء، إنما كتب لأولى فرغ عن لأخرة، كانت بوق من الصرب أو الإصاه بالمرض

(49) قارن ذلك بكتلامه في الطاعون النبلي في كتابه في طبيعة لأشياء، إذ خطية البشر فيه هي سب ظهور صربة (plaga) الطاعون النبلي (pestilence)

«المقدس نلُّزُص»⁽⁵⁰⁾ ويُوصفون -في الأحوال كلها- بحمل الحطر والمرص، وعلى غيرهم من الهرطقة مثل ذلك إلا أنه لا يتصح إلى أي درجة يُبدي اختياره للكلمات إمكان انتقال دأتهم»⁽⁵¹⁾

وكتب إيريدور تصصاف مما جمعه من أمهات الكتب، وما أكسبه جهوزه وأدومه عليه هو إيجار هذه المؤلفات وإحاطتها بموضوعها كذلك قد يكون هذا ما أتى به في الكلام عن دلالة العلوى أنه جمع كل ما يربطها بالأمراض والحطية وقارب بعضه ببعض، ونقله إلى فرائه في صورة نعل النادل إلى حد كبير

هرطقات إيسيرب بيتوس الليباني وإيسانوس التوليدوي

بعد ما يجاور «العرن ونصف القرن بقيل من موت إيريدور، وبعد ما يجاور نصف القرن بكثير من الفتح الإسلامي لإسبانيا، طمع راهب من قسطريه (Cantabria)، سُمِّه بيسوس الليباني (Beato of Liebana) (ت. 798م) فكتب شرحاً طويلاً على سفر رؤيا يوحنا (The Apocalypse of Saint John)، كما أُلِّف كتاباً فيه تعبد لمعتقدات أسقف توليدو (Toledo) إليبانوس (Elipando) (ت نحو 800م) التي رأى أنها معتقدات هرطقة⁽⁵²⁾، فكان الكتابان من أولى الكتابات الجامعة التي طلعت على شمال إسبانيا بعد «الفتح» يكتب بيسوس من الجزء الجنوبي الشمالي من شبه الجزيرة، ويُبدي سعه مذهنة في الاطلاع ثم عن أنه قد تحصَّل على عدد صحف من كتب جاءته من الجنوب، إذ حلَّها المسيحيون الذين فروا

(50) «جمع (97-296 Isidore Las historias: 256-57 و300 301 وراجع الملحق (أ)» سعد

الكلام عن ربط جيروم الأبرسيه بالطاعون النقلي

(51) أوشد إيريدور قراءه في كتابه حكم الرهبان (Regula Monachorum) إلى اجاب علوى المفتح «جناب الطاعون النقال»، إلا أنه لا نول صريح عن أن الجسع يتكل من شخص إلى آخر، راجع (PL. 103 558A)

(52) وقد جمعت إلى بعض ورجعه Joaquin González Echegaray Alberto Del Campo, and

(Leslie G Freeman, Beato of Liebana. Obras completas

إلى الشمال بعد الفتح الإسلامي⁽⁵³⁾ ومن بين هذه الكتب كتبت إيريدور التي أقر بها مع كتب مؤلفين غيره في تقديمه لشرح سفر الرؤيا (De Apocalipsis)⁽⁵⁴⁾.

وظلعت دراسات متأخرة غلب فيها الكلام في كتب بينوس في سياق الجدل حول عقيدة النسي (Adoptionism)، وهي الهرطقة التي سبها بينوس إلى الأسقف إليسادوس⁽⁵⁵⁾ والعجيب أن بينوس لا يذكر الفتح أو الإسلام ألبتة، والأكثر أنه لا يذكر سيطرة المسلمين على أكثر من ثلاثة أرواع شبه الجزيرة في ذلك الزمان⁽⁵⁶⁾ ويريد سكوتة عن ذلك حيلة على الخصوص عند النظر في ماهية كتابه الرئيسي. أم، الأول؛ فهو شرح سفر الرؤيا (Tractatus de Apocalipsis) الذي أوليت فيه الطوايع المرتبطة بهالة الزمان اهتماماً مسخفاً وأما الثاني؛ فهو نقد حادّ لهرطقة مسيحية كان ماصرها الرئيس إليسادوس يعيش تحت الحكم الإسلامي. وإن جئنا بتفسير مجتزئ؛ فيمكننا القول إنه وإن لم يكن بينوس في وضع يسمح له بإغفل واقع الحكم الإسلامي؛ فربما كان الحظر الذي ألحقه إليسادوس بالكيسة من الدخول عنده يتقدم على حظر الحكم الإسلامي⁽⁵⁷⁾.

(53) راجع باب (El Reino Astur-Leones. 616-17) من كتاب (Historia de España) لكوندوبو سانشيز ألوربور (Claudio Sanchez-Albornoz) ويصرص سانشيز-ألوربور أن يكون بينوس نعمة ابن أحد المسيحيين الذين فروا إلى الشمال بعد سنة 711م (615)، ولا دليل على افتراضه هذا.

(54) المرجع السابق 616. راجع كذلك (Dōaz y Dōaz, Isidoro en la Edad Media) 166-67 (Hispana).

(55) باتت عقيدة النسي -صاحب إليسادوس فليكس دو أورجيل (Felix de Urge)- محل جدل ومناقش وراء جبال الرانس (Pyrenees) في فرنسا (الكارولنجية) (Carolingian)، وقد درسها كباديني (Cavadini) دراسة دقيقة في (Last Christology of the West) ووجد لمحة موحدة في (McWilliam. Context of Spanish Adoptionism).

(56) يذكر ألبريو ديل كامبو (Alberto Del Campo) في مقدمته للاعتراعات (Apologetico) هذه الحقيقة، وعجزه عن شرحها راجع (Obras completas. 693) راجع كذلك المقدس الأخير لوفوف (Wolf, Muhammad as Antichrist", 3-4).

(57) ذهب ميكل دي إيبالزا (Mikel de Epalza) إلى أن لإسلام لم يكن يُعد خطراً لاهوتيًّا.

وبدلاً ما يستخدم يتوس صورة العدو سمعها انصريح إذ تكلم في شرحه على إنجيل يوحنا عن شرور بابل والطواغيت الكثيرة التي تولد عد وروع الحظيئة في بهايه الرمد، فأتى معنى العدو الصمبي ويتكون كتبه من شرح، أحدهما مستبص عن الآخر ويذكر في تعليقاته الاسدانية على سفر رؤيا يوحنا 16 21⁵⁸ أن وباء البرد يمثل غضب الله، وأنه موجود في كية رمانه، ذلك أن من لا يسمون أحكام الله، يدمر البرد أرواحهم ثم يعود إلى محاطر الهرطقة في تفصيل كلامه عن سفر رؤيا يوحنا 9 17 9،⁽⁵⁹⁾ فيصف فرسان الرؤيا لأربعة وها يعرف لار ولدحان والكبير، وهي ما تخرج من أفواه الإنجيل فتصل ثلث الناس

«من ابو صحاب أن هذه الأثناء لا مخرج من معها، وإنما هي كغمام أولئك الرحا، أنفسهم من أجل ذلك من نار ودخان وكرب كما توعدهم في نص آخر بأن من يسجد للوحش سيُعاقب ويعذب بدر ودخان وكرب إلى أبد الأبد» [سفر الرؤيا 14 9-10]⁽⁶⁰⁾ قتل ثلث الثالث من الناس بهذه اشلال الحرة من أفواههم، النار، والدخان، وكرب فكسوا في هذه الطوعين أبد بكلام رؤوسهم، أو لعل

- ٢٠ في إسبانيا، وإلى ان المرحح ب لتأثير الإسلامي المحتمل في المسيحية كان يبدو بعيداً،
 ارجع معاله (42) Felix de Jage)
 (58) «ويرة عظيم، نحو ثقل ورمو، مثل من السماء على الناس مجذب الناس على الله من صرية الأبرد، لأن صرته عظمة جداً» (المرجحه)
 (59) «وهكذا رأيت إنجيل في الرؤيا وأنجابين عليها، لهم ذروع بارية وأسمانجوية وكبرية، ورؤوس لحيث كروؤوس الأبرد، ومن أفواهها يخرج نار ودخان وكبرية من هذه الثلاثة حين تلت الناس، من النار والدخان والكبرية الخارجة من أفواهها، فإن سلطانها هو في أفواهها وفي أقدامها، لأن أقدامها شدة الحجاب، وفي رؤوسها فيها بصر» (المرجحه)
 (60) «ثم سمعنا ملائكة ثابتين بلا بصوب عظيم «إن كان أحد يسجد للوحش ويضربه، ويقتل سمه على جنبه أو على يده، فهو أيضاً سيرت من غير غضب الله، المضروب صرف في كأس غضبه، ويعذب بدر وكبرية أمام ملائكة القديسين وأمام المرحوب» (المرجحه)

أمرائهم ولأن قوة الحيل في أفهامها وأدبائها؛ فهذا يعني في القول والمعل
وفي القداس قلنا إن أدبائها هي الأساقفة، أي الأساقفة الذين هم أساء
كذباً ولأدبائها رؤوس، تمامًا مثل الحثية، ويقول إن هذه الرؤوس هي
أمراء العالم، وبهم يوقعون الأذى؛ ذلك أن الأساقفة لا يمكنهم إيقاع
الأذى في الكنيسة دونهم⁽⁶¹⁾

بعد يتوس أن الأوبئة التي يقال إنها قُتلت ما يربو على ثلث الناس بمثل اعتقادًا
كذلك بفعله كلامُ الذين يسبؤون استغلال ما كُلفوا به من السلطة ويقول إن تأمر
أهل السلطة الدنيوية (الأمراء) يلزم الأساقفة لإيقاع الأذى، وفي هذا القول
إيحاء. وقد قال سانشير - أسوربور (Snchez-Albornoz) إن الكنيسة في إيبيريا
المسيحية رمزٌ يتوس كانت تمولُ تمامًا على حسن نية الملك. أما يتوس؛ فيرى
أن مجرد كتابة إلبادوس من داخل العالم الإسلامي أمر على الأقل يثير الريبة.
إن لم يكن قادحًا فيه⁽⁶²⁾

(61) راجع (Beato, Obras completas. 442). ورد ذلك بتوصيف مشابه للأوبئة بأنها الكلمات

الحاصلة من النعم في الصفحات 548-550

(62) تقر بعض الدراسات الساعرة بمحاوفا، راجع معقبات ديل كامبو (Del Campo) في

(Beato, Obras completas. 680-93)، وراجع كذلك (de Epalza's 'Felix de Urgel')

وراجع حجة كاماديسي في (Last Christology of the West 16. 27 149)، نجد رأيًا

مختلفًا بأنه لا تأثير إسلامي في إلبادوس يتناول جانب الحجة احتمالات محلفة إذ يُعى

دي إيبالرا بالتأثير غير الواسع للإسلام في المسلمين في الحبس الذي لا يرى كاماديسي فيه

سببًا أمام المسيحيين لانتظار مفعلة من تغيير معتقداتهم، وإنما يرى أن الظروف المحوفا

للأمة المسيحية في إيبيريا تفسير كتاب لظهور عميدة انسي، راجع المرجع السابق 24-44

وقارن ذلك بما جاء به دومينيك أرموي (Dominique Urvoy) في باب المواقف

الكريستولوجية للمواجهة الإسلامية المسيحية في إسبانيا القرن الثامن (Les conséquences

christologiques de la confrontation islamo-chrétienne en Espagne au VIII siècle

من (Das Frankfurter Konzil von 794 (Mainz Selbstverl. der Ges. 1) 92-981، وقد أعيد طبعه بمون

(The) (Mittelrheinische Kirchengeschichte, 1997)، وقد أعيد طبعه بمون

Formation of al-Andalus Part 2, ed. Maribel Fierro and Juno Samsó (Brookfield,

VT: Ashgate, 1998). 37-48

عسى أن بيتوس يقر بأنه قد لا يدرك أهل السلطة الدينية أنهم صالون، حتى وهم يتوعبون في المحيطه، فالقدره على الإتيان بالحطنة هي مصها طاعون يرل على الناس "إن قدرة الإنسان بالحطنة بلا مونة طاعون لا تُرجى برؤه، وتمثل عصبًا عظيمًا من الله، لا سما على القديسين وهي تجعل عصب الله أعظم عندما يجتنب الإنسان المحيطه، فيمع معه بأن تحس في اساس سبرته كل يومس بأن مقدس الذي يعمل مقدس عده، ويقول في نفسه "إن ما أفعله هو الحق" ندو طرق كثرة للناس مستعبه، لكن مؤداها إلى درك من أترك جههم [سفر الأمثال 14، 12]⁽⁶³⁾ ويقول بيتوس عرصًا إن الأويته التي أربها لله عسى أهل مصر مثله مثل أويته البرد والكبيريت والبار المذكورة في سفر الرؤيا، لا بد أن تُفهم من جهه روحيه، ذلك وإن لم يصح لكن وبعدها معني محددًا

وأندع بيتوس في استخدام الصور انني نتحصر العدوى -أكثر ما أندع في هجومه عسى إليياندوس. وقد جاء جون كافاديسي بحته المفضل عن عقدة التي فلب -بالحجه- إلى أن الجدال بين بيتوس وإليياندوس -الذي امتد بعد ذلك إلى ألكويو (Alcuin) (ب 804م) وفينيكس (الأورغيلي (Felix of Urge) (ب 818م)- ما ران العلماء يحطنون فهمه مند أن أندع ألكويو في تصوير عقدة التي هرطقة دية ويقول كافاديسي إنه يسعى أب بعده حدلاً ذا جنور مبحث عربنة دمة أظهر الطرفان فيه إبداعاً وأصالة، لا أب بعده إعادة لما نعدم من كلام في المسحابة لكريسولوحيه الشرفية⁽⁶⁴⁾ إلا أن طبيعة الجدال بين بيتوس وإليياندوس لا تؤثر في مرام هذه الدراسة بقدر ما تؤثر فيه الطريقة التي كن يدكر بها أحدهما الآخر، ويذكر الهرطقة على العموم.

الهرطقة عند بيتوس هي لأصل المشوب، الحق محتفظ بابل ولا يحال

(63) (Beato. Obras completas. 544)

(64) راجع (Cavadina. Last Christology of the West 105-6) وراجع الصفحات 45 و70

صريحة إلى رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس 5 6 8⁽⁶⁵⁾، إلا أن صورته الشؤب قد تدكر القارئ بها⁽⁶⁶⁾. يقول بيتوس إن مثل كلمة الله مثل الحمر الحاصل، إلا أنه بمجرد إضافة الماء إليها - في صورة حكمة الهراطقة - تُعدي الحمر كلها⁽⁶⁷⁾ وصورة ابواء الأول الذي ضرب مصر - عندما استحل جرم من البيل دما - هي صورة روح الإثم محتنطة بعقيدة الكنيسة هذا هو خطر الهراطقة الروحي. والدم هو الانحراف الحطير المظلم الذي مار إليه أولئك الملاسعة ذلك أن الهراطقة فلاسفة بالضرورة-، وهو ما سيقوم به نور صليب المسيح⁽⁶⁸⁾

ثم يأتي بيتوس بالكتاب الثاني من سلسلة الاعتداليات (*Apologético*) بعنوان من المسيح وجسمه، أي الكنيسة، ومن الشيطان وجسمه، أي المسيح الدجال (*De Christo et eius Corpore quod est Ecclesia et de Diabolo et eius Corpore quod est Antichristus*) وفيه يستخدم صوراً للجسم من أجل توصيح الفارق بين الاعتقاد الصحيح والهراطقي ويعتمد صورة تعود على الأقل إلى أيام أوغسطس، فيصف المسيح بالطيب الذي أمدنا بدمه ورحمه - بالعداء الذي نحتاج إليه في حفظ صحتنا⁽⁶⁹⁾. يوظف هذا الوصف المصمما واصفاً بين صحيح الاعتقاد المتمسك إلى جسم المسيح الروحي، وبين الهراطقة الذين هم جسم الشيطان عينه⁽⁷⁰⁾ ويرى المدى الذي عظم فيه أمر هذا التشبه في تصويره للحصوة الشيطانية ضد الهراطقة، وهو كذلك متصل بالقوة المعسدة في اللعبة

(65) «لَيْسَ اقْتَعَارُكُمْ حَسَبًا أَنْتُمْ تَفْلَحُونَ أَدَّ خَيْرَةً صَغِيرَةً نُحْمَرُ الْمُجْعِينَ ثَلَاثَةً؟ إِذَا بُلُّوا مِنْكُمْ الْخَمِيرَةُ الْغَنِيَّةُ، لَكِنْ تَكُونُوا عَجَبًا خَلِيفًا كَمَا أَنْتُمْ بَطِيرٌ لِأَنَّ بَضْعًا أَيْضًا الْمَسِيحُ قَدْ دُبِعَ لِأَجْلِ إِذَا لُغِمْتُ، فَيَسْ بِخَمِيرَةٍ عَتِيقَةٍ، وَلَا بِخَمِيرَةٍ انْقَرَّ وَالْحُبُّ، بَلْ بِعَطِيرِ الْإِخْلَاصِ وَالْحَقِّ» [الترجمة]

(66) راجع الملحق (أ) يجد نظرة مفصلة إلى «العدوى في الشروح على رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس 5 6 8».

(67) (Beato, *Obras completas*. 752).

(68) المرجع السابق.

(69) المرجع السابق 866. عدها بما جاء في 916

(70) راجع المرجع السابق 938، وراجع الكتاب الثاني من الاعتداليات على العموم

«إنهم [أي الهرطقة] ذكر المسيح الدجال، يتولد من ميثهم ذرية محرفة تتحد في دم المسيح الدجال أما صوته، فقال لأيوب عبه: «مُرُونِي فَجَدِيدُ مُضَفَّرَةٍ»⁽⁷¹⁾ وللمسيح الدجال من الذكر بعدد الكذابين لحطيطته ألبوا هم ذكره الذي يفسد قلوب الناس بمعتقدات حبشه وهو يسكب مدور (مسي) الحطيطنة الحنة؟⁽⁷²⁾ والراحح أن بيتوس ستمى تمثيه القوي لكلام الهرطقة بصفته مبي الشيطان من إيريدور اندي ذكر في شرحه على سفر التكوين 3: 15 أن «مدور الشيطان اقتراض فاسد»⁽⁷³⁾ لكن صوره النسل الشيطاني اندي يدور في دم المسيح الدجال هي صورة بيتوس، وتوحي العمرة بأن ستوس رأى كلام الهرطقة بدوراً معديه تُررع في قلوب من يسمع الهم ويستمر هذا لتشبه في توصيف ستوس بأن مثل العقيدة مثل الجبس، كلاهما يحتاج إلى عناية روحية حتى يتشكّل يسوي «بأحد المسي في النكور في النطر شيك شيك، ولا يعد فئلاً إلا عندما تتحد العاصر المثوّفة صورتها وأعصاءه لتصبحه، تمت كما في معنى العقيدة اندي يدركه انقل إن دم يحرح إلى الدور بالعمل، بقي في البطل يهلك الجبس المجهض لا فتقده إلى اتعليه، عندما يرى قبح الإقفار يترسخ في الكيسة، و لشيطار يحول إلى ملاك نور، أي إلى المهرطق» من لم يُعر الكارزون مدور الإيمان انحو، قتلها غظات الهرطقة في مهدها⁽⁷⁴⁾ فه إدأ لا يربط شكل اسدور. ماطاً ماصلاً بالداء، ويسما بالحصونة، وبسرورة التكاثر التي يمكن أن تؤول إما إلى حسد المسيح أو إلى المسيح الدجال، بحسب فطرة المدور

71 ر. سمر أيوب 40 7

(72) ارجع (Beato, Obras completas 944) ثم شيء من النسخ هنا من استخدام بيتوس لكلمة شواهد (cesies) والمقصود التكري (testucies) يرى المحققون أن بيتوس أحياناً ما يقصد الثانية بالأولى وعادة ما يُعَدّ الوحش اندي يحدث عنه الله -البيموت (Behemoth). هو وبيموتان (Leviathan) لتمثيل الشيطان تأمل كيف يتكلم إلياندوس عن بيموت بعد ذلك

(73) راجع PL 83 221A مد

وآية التكوين هي: «أضغ عداوة بينك وبين المرأة، وبينك وبينها فهو يشق رأسك، وأنثى سحبي عينة» [المراجع]

(74) (Beato, Obras completas 952)

ثم رد إليسادوس على الهجوم الذي وجه إليه، فاستعمل صوراً مشابهة لتلك، ذلك وإن كانت أقل في إبداعها. بمقتضى كتابات بيتوس إذ تشير راحة متة، فلوأت رعاها قلوب من انصموا إلى قضيت⁽⁷⁵⁾ يقول إليسادوس في رسالة إلى الكويين إن بيتوس نفسه أريوس جديدٌ، يريد بذلك أنا الأريوسية، وهي الهرطقة المسيحية التي هيئت على إيبيريا حتى نهاية القرن السادس⁽⁷⁶⁾.

تختلف صور العدوى التي يستخدمها بيتوس عن صور إيريدور اختلافًا بئًا إذ العدوى داخلية هي في لغة الهرطقة وتديس حشد المسيح، فليست مرضًا في المقام الأول. وفي استخدام بيتوس لمجهر، الأحمر المشوب تذكير بالشروح على رسالة بولس الأولى لأهل كورنثوس 6-8، إلا أن في استغلال المسي لقصد البدرة والسائل الموي كنيهما أوضح ما يفصيه عن إيريدور وإن استخدم قديس إشبيلية المسي بالطريقتين في كتابين مختلفين - واحد تفسيري وآخر طبي -؛ فقد استخدم بيتوس هذه الصورة في مدى أكر بكثير. على أنه لا يذكر ألتة "بدور المرض"، فلا يستخدم كلمة المسي تقريبًا إلا لقصد تكاثر الشر، دون لسات

فترة فاصلة. يعدو المرض معدبًا، ويمتد سقوط الأندلس إلى الحبوب

تغيرت دلالة الهرطقة والعدوى نفسها تغييرًا كبيرًا في إيبيريا المسيحية بين القرنين التاسع والثالث عشر وقد طلع فرسوا أوليبييه تواتي (François-Olivier Touati) بدراسة جامعة عن المرض/المجدومين ومستعمراتهم في فرنسا القرن الحادي عشر إلى الرابع عشر، واحتج -بحجة قوية مقنعة- على رأي سابق يقو به لا الأطباء ولا العلماء كانوا يعدون المرض/الجدام مرضًا معدبًا حتى بعد زمن طويل من ترجمة غيراردوس الكريموني (Gerard of Cremona) لكتاب اس سب القساوون في الطب إلى اللاتينية، وذلك سنة 187م في طليطلة⁽⁷⁷⁾ والحق أنه

(75) راجع (Elipando. Obras, 157-58 (Spanish) 227 (Latin)

(76) المرجع السابق 163/231

(77) يرجع تواتي أول طبع للأراء حول إعداد الجدام إلى نحو سنة 1220م إلى 1230م. راجع =

وإن كثيراً ما وصف المهرطق بالأمرض، وكان المرض مساوياً للمحيطية أو لمرض -عند المؤمنين الذين وقف عليهم حتى الآن- فلا ذكر صريح بإمكان انتقال المرض من شخص إلى آخر⁷⁸ وقد جاء طبيب القرون الحادي عشر والعاشر، الفارسي ابن سينا (ب 428هـ 1037م) بكتابه القانون في الطب، فشرح الوسيلة التي يعمل بها العداء من الاحتراب من المجدومين، وقال إنه معيدين لعنه معدية⁷⁹ كتب أنه يمكن أن يورث، وذلك تأثر النطع في الرحم في ظروف معينة. أمثل أن يبقى أن يكون العدوى في حال العدس فإن اجتماع حرارة الهواء مع دواء العداء، وكونه من حس السمك والقديد واللحوم العظيمة وبحوم الحميم والعدس، كان باحري أن يقع العداء⁸⁰.

كذلك كان العداء خطر الهرطقة خلال القرنين السبع إلى الثالث عشر بعد إيريديور وبيتوس ب أشد خطر وجهه المسيحية -الهرطقة- كن خطراً دحلياً، لكن عند مؤرخين مسيحيين مسلمين في شبه الجزيرة الإيبيرية لم يعد ممكناً إعمال خطر الإسلام كما كن عند بيتوس⁸¹ عندما طلبت ممالك مسيحية في شمال إسبانيا في القرنين الثامن والتاسع، اضطربت علاقاتها بالدولة الأموية على حدودها؛ صور المسلمون في نهاية كالونيين، والتي محمد صلى الله عليه وسلم كالمسيح الدجال كن بعد الحمله لصلصة الأولى التي وقعت بهيه القرون الحادي عشر، بدأ بتعبير هذا تصوير، وأنت ترايد رؤية المسبح

Matade et societe au Moyen Age 02:51) (Touati Contagion and Leprosy) = (and 709-67

(78) راجع على لخصه من (Touati, 'Contagion and Leprosy' 187)

(79) راجع الفتون في الطب لأبر سيب 26 6 8

(80) المرحوم سنانو في الطب بالعلمه اللابيه التي خرجت من البيديه في القرون السادس عشر (Liber canonis) وهي ما استشهد بها مؤرخي في (Touati, Contagion and Leprosy) (194

(81) ثمه وعي مسامي بين مسيحيين من الإسلام وصل إيبيريا حتى بقى، راجع في الكلام ص معال سمران (Safran) بديع (Identity and Differentiation) و(79: Saracens, Tolan) (194

كالهرطقة المسيحية الذين فسدوا بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم -متدع
 الهرطقة في رعمهم-، الذي بدوره أصله راهب مهرطق⁽⁸²⁾ وبدأ في الوقت
 نفسه بتدمير ميران القوى في شه الجزيرة. سقطت الدولة الأموية بداية القرن
 الحادي عشر، ومع أن الأندلس قد صُتت إلى إمبراطوريين أمازيغيين من شمال
 إفريقيا، فقد هزيمة ثابتهما -دولة الموحدين- إثر تحالف الملوك المسيحيين
 سنة 1212م؛ بدأ وجود المسلمين في إيبيريا يتراجع أكثر فأكثر ومع انحسار
 الثروات السياسية للمسلمين أصبح عدد صحم يتزايد من المسلمين يعيش في ظل
 الحكم المسيحي، لا سيما في مملكة بلنسية (Valencia) فلا عجب إذاً من أن
 تستخدم العدوى والمحارات المربطة بها في الصوص المتأخرة هذه بطريقة تبين
 الظروف المتميزة للعلماء المسلمين والدراسات اللاتينية

متن ألفونسو هرطقة الإسلام الأريوسية

كتب متن ألفونسو (The Alphonsine corpus) بحماية ألفونسو العاشر (ت
 1284م)، وهي إحدى أقدم مجموعات نصوص الأدب الدارج الذي م زال باقياً
 من العصور الوسطى وعدد المؤلفات التي أنتجت، ونسبها، وتأثير المؤلفات
 العربية المترجمة فيها، كل استرعى كبير اسباب بين العلماء وريدت العناية
 بألفونسو حكمه على إيبيريا المسيحية، حيثما تغيرت العلاقات الأساسية بين
 المسيحيين والمسلمين تغير فاصلاً لقد انقلب ميران القوى على أذنه تقريباً منذ
 عهد بيتوس، قبل خمسة قرون من عهد ألفونسو وفي الوقت الذي اعتلى فيه
 ألفونسو العرش كانت الدولة الإسلامية الوحيدة المتبقية في إيبيريا هي دولة بني
 نصر (بني الأحمر) في غرناطة، التي بقيت سابعة لمملكة قشتالة مع تأدية صورة
 من الجزية. لم يعد الإسلام يمثل خطراً عسكرياً حقيقياً، فكان ألفونسو العاشر
 قادراً على سبب حكمه على التركيز على تعزيز الأرصين التي صمها أنهو العديس
 فرديناند الثالث (Saint Ferdinand III) (ت 1252م) إلى قشتالة وإن كانت

(82) راجع (Tolan, Soracens. 135-69)

الدراسات المتأخرة قد بدأت معبد تقييم إرث ألفونسو السياسي في ضوء مؤازر أكثر من ضوء التحليلات المتعددة، فهو يظل يُعرف بدوره الثقافي⁽⁸³⁾ وقد ترجم عدد صغيم من المصووص العلمنة والثقفنة والأدنية من لعربية والعبرية إلى الاقتتاليه معدييه، كما أحرحت مقطوعات بشرية وثاريخية كثيرة وبديعة باسمه بذلك لم يصب مشروعها الثقافي في نمل المعرفة فحسب، وإنما كذلك في استحداثها وشرها

وبادراً، ما تذكر العدوى في الكتابات الصغمة المنسوبة إلى ألفونسو وثمة استطرادات مة كتابات بيريدور ويوس لعدا عفرى إيساندوس عني بيتوس مشبیهه نريوس المهرطق، إلا أن تاريخ إسبانيا (*Historia de España*) الذي جاء به ألفونسو كان المقترن به مالاأريوسس هو الإسلام والمسلمون عني العموم وبحاور مدرسه تاريخ إسبانيا الثامنة يطق هذه الدراسة، إلا أنه بحدرد انظر صريحاً في سبل تمثيل الإسلام هرطقة مسيحية، ومساواة النبي صلى الله عليه وسلم نريوس ذلك أنه ان كان الهرطقة من سبل للشيطان، وكانت مماسة العقيدة الفاسدة بعد في عمومها معدية؛ فتوصف المسلمين بالهرطقة مآلات على معاملات لمسيحية مع المنصر وكان تصوير ألفونسو للنبي صلى الله عليه وسلم مسحة مما جاء في ترجم لمبحث في هذه المرة، وقد أحد فيه من كتاب النون رودريغو جيمس دي ردا (*Don Rodrigo Jimenez de la Rada*) ولوكس دي نوي (*Lucas de Tuy*) في أوائل القرن الثالث عشر

ذكرت هرطقة لأريوسيين ثلاث مرات في نهاية سيرة النبي صلى الله عليه وسلم التي كتبه ألفونسو⁽⁸⁴⁾ أما الأولى، ففي الفصل السابع عني الذي يساول

(83) راجع (Burns, Alfonso X of Castile, و"Callaghan, Image and Reality")؛ نجد مثالب عني إصدارات التقسيم هذه

(84) وردت السيرة في (*Alfonso El Sabio, Primera crónica general de España, 1260-74*) وقد ظهر ادعاء أن النبي صلى الله عليه وسلم تعمد من راحل أريوسى منذ وبع صغيم فطم به 743م، وذلك في كتابات يوحنا التمشقي، كما نُسخ في كتاب بطرس المجل (*Peter the Venerable*) مع أريوس وشمس الدعاء راجع (Tolan, *Saracens*, 92, 158).

نسبه صلى الله عليه وسلم. وأما الثانية؛ فتركت فيها الأريوسية مرثى اليهودية والمسيحية في وصف تاريخ إسبانيا للأديان التي كانت موجودة في شبه الجزيرة العربية قبل النبي صلى الله عليه وسلم. وأما الثالثة؛ فالتصقت فيها شبه الجزيرة العربية بوصف لشروط الأريوسية في إيبيريا ذلك الزمان، وفيه الكلام عن تجبر الملك القوطي ليوفيجيلدو (Leovegildo) على من أسوا التحول إلى هرطقة ثم بعد ذلك بقليل تتأرجح الرواية التاريخية بين إيبيريا الأريوسية وبين شبه الجزيرة العربية المسلمة، فقدّرت احتثات الأريوسية من إيبيريا قليل روح النبي صلى الله عليه وسلم من السيدة حليجة رضي الله عنها بم وحدود الأريوسية الأول بقوة عن أن الإسلام في تاريخ إسبانيا كان بعد هرطقة، والنبي صلى الله عليه وسلم مهرطقاً في المقام الأول ويسم عياب الأريوسية المتأخر الذي كان قبيل قوة شركة النبي صلى الله عليه وسلم عن رحرحة للهرطقة في البلدان وفي التدوين

لقد حلص ديميد هانلون (David Hanlon) في دراسته لكتاب تاريخ إسبانيا إلى أنهم شبهوا النبي صلى الله عليه وسلم بصورتين مهرطقتين من صور المسيحية، السيمونية (Simonism)⁽⁸⁵⁾ واليكولثانية (Nicolitism)، ورعموا أنه يطمح إلى شهودات الدنيا من العال والنساء⁽⁸⁶⁾ وهما افتراضان مهمان؛ إلا أسي أحسب أن للأريوسية الصلة نفسها إلى الإسلام، إن لم تحاورهما قوة تنكر الأريوسية ألوهية المسيح، تماماً كما ينكرها الإسلام، إلا أنها طُلّت ترله مرثى عظيماً، فهتشتها الكيسة مع نهاية القرن الرابع من بعد اعتماد العقيدة السيقية، وظلت حاصرةً في إيبيريا حتى قبيل دحول الإسلام، وهو بذلك ما قد يسهل رؤيته انتكاساً هرطقياً إن فهما أن تاريخ إسبانيا يتخذ الإسلام هرطقة؛ لاتصح كذلك معنى العقرتين اللتين بوصف فيهما النبي صلى الله عليه وسلم بصفات أقل شراً إلى حد ما، إذ ترويان اعتقاده بأن حبريل عليه السلام -لا الشيطان- هو من نزل عليه، وهو الشاهد الأول على رحلته إلى السماء تُقرأ العقرتان إذاً

(85) السيمونية هي شراء أو بيع المصالح الروحية أو الكسبية مثل الصمغ والدخائر المقدسة، وهي حطبة في المسيحية [الترجمة]

(86) (Hanlon, Islam and Stereotypical Discourse")

لا بصفتيهما تحفيظاً فاصراً من جانب المفسرين، نصيراً واحداً محملاً، وإسماً بصفتيهما تمثيلاً لموضوع مصلل وبشري محض. أنه امرؤ آمن برول الهدي الإلهي عليه، إلا أنه كان في دعمهم به صرع، وتحت تأثير الشيطان هذا هو الإسلام الذي يقدمه تاريخ إسبانيا لقراءته، لا يعف عند مجرد التكبر، وهو تصوير قد يرمي إلى المسيحيين والمندجيين كليهما⁽⁸⁷⁾

وكما قال كيث وولف (Kenneth Wolf)، لو كانت الردود لمسيحية القديمه على وجود الإسلام في شبه الجزيرة الإيبيرية قد أنكرت اللذين، وأكنت التوفيق الديني الذي جاء إيبيريا به حكمُ المسلمين، في تاريخ إسبانيا البأحر عنها يسط اللذين السبيل إلى توضيح معنى وجود المسلمين في إيبيريا ووضع حدود له⁽⁸⁸⁾ نير السيلان تحول لتعوق العسكري، ذلك أن الهمة المسيحية -من جانب هي ما أفسح لمحال للإقرار بالإسلام في التاريخ، وإن كان في صورة محترقة من المسححة

من ألفونسوس البرص الممدي أم علوى البرص؟

جُمع كتاب الموسسو القاسومي الشهير القانون دو الأجراء السعة (*Las suere partidas*) نحو سنة 1265م، ويجد في مناقشة جوهر الحانة في الفقرة الآتية⁽⁸⁹⁾

«الحياة هي واحدة من أعظم الخطايا وأفدح الحائز التي قد يقع فيها
إنسان فحس العلماء المتقدمون الذين أحسوا معرف الأمور - بأنها من

(87) لا أدعي أن قراءه مثل هذه كانت هي ما يقصدها أصحاب التراجم عندما ما يصعب إثبات المبدأ، إلا ما به السرد نتم عن أن كتاب تاريخ إسبانيا يمكن مقارنته بهذه السبيل. ده والمندجوس هم المسمون الذين ظلو في مناطق حكم المسيحيين بعد سقوط الأندلس، حتى أكرهوا على النصر في الهابة سنة 501م [انترجته]

(88) (Wolf Christian Martyrs in Muslim Spain)

(89) لإيزابيل ألفونسو (Isabel A Fonso) فصل عليّ بهذا المجمع ثم بشر (*Partidas*) قانوناً حتى النصف الثاني من القرن الرابع عشر، ثم لم يسر تأث بعد ذلك عندما سري.

السوء ما شَبَّهوه بالبرص، ذلك أنها شر مثلها مثل البرص، تؤثر على الجسم كله، وعندما تستقر في صاحبها، لا يمكن أن تتزعزع أو تضعف فبراً منها وهكذا فإن ما يحدث لرجل بعد أن يصره البرص أنه يُفَرَّق عن كل من هم دونه ويُعزل. إنه -في نهاية المطاف- مرض قوي إلى الحد الذي معه لا يضر من أصابه وحسب، وإنما يضر كذلك دريته الأولى، ومن يعيشون معه. تؤثر الحياة على سمعة المرء بالطريقة نفسها، نُؤذيها، ونفسها بما لا يمكن معه إصلاحها أبداً، فتعده ممن يعرفهم، وترجع النور بينه وبينهم والحق أنها تشوه سمعة المحذرين من سبه كذلك وتأتي عليها حتى وإن لم يكن لهم ديد في حياته، وذلك بسبيل جعل الجميع يُشاورون بسبها⁽⁹⁰⁾

وإن أعمل نص أليونسيوس ذكر إمكان الإصابة بالبرص إثر وطء الحائض؛ فهو من جانب آخر يفتح ابن سينا في وصف المرض بالمعدي والوراثي معاً⁽⁹¹⁾

ولمجار البرص عن الحياة اقتضاءات جادة للانشاء إذ ما فتئ البشر يعرف الحياة بخطيئة عظيمة تُعرض قلب الإنسان حتى يأثم في حق الله وفي حق النظام الطبيعي وجزاء الحياة الموت، إلا أن آثار الخطيئة مثلها مثل البرص، تمتد إلى الجيل التالي، فتحرم الذكور من ذرية الحذر من كل إرث، من الحق في العرسة، أو في أي منصب آخر أو مقام ذي كرامة⁽⁹²⁾ ولا ذكر هـ لسبيل

(90) راجع (Alfonso El Sabio, *Las siete partidas*, partida 6, chap. 2, fol. 16) ربما يكون أصل كلمة عابداً gafedad من الكلمة العربية "قفع"، وهي ما عد معني بد المجموم اليبس راجع باب (gafedad) في (Corominas and Pascua, *Diccionario crítico etimológico*)

(91) كان الاعتقاد بأن وطء الحائض يمكن أن يسبب الإصابة بالبرص سابقاً في أواخر العصور الوسطى راجع (Jacquart and Thomasset. *Sexuality and Medicine*. 186 ff) هـ يصف المؤلفان صعوبة معرفة الأمراض أو الحالات التي رُدت إلى البرص في العصور الوسطى معره دقيقة

(92) راجع (Alfonso El Sabio. *Las siete partidas*, partida 6, chap. 2, fol. 16) ويمكن رؤية استمرار التشبيه في أنه يمكن أن يرث بنات الحوزة ما يصل إلى ربع مال أمهاتهن؛ ذلك أنه =

انتقال المرض، لا أكثر من أن من يعيشون مع المصاب به هم عرضة للإصابة كذلك ويمكن القول إنه يحسن تجنب المصابين بمرض العذر وترك معادلتهم⁽⁹³⁾

حاتت مسألة المرض مجدداً في كتاب التاريخ الآخر لألفونسوس التاريخ العام (General estoria)، وهو تاريخ العصور الستة الأولى من حياة الإنسان، يصم آيات كثيرة من الكتاب المقدس مرحمة إلى القشتالية⁽⁹⁴⁾ وقد جاء في حاشية تفسير سفر اللاوي 13 45 «وَالْأَبْرَصُ الَّذِي فِيهِ الصَّرْبَةُ، تَكُونُ نِيَانُهُ مَشْقُوقَةً، وَرَأْسُهُ يَكُونُ مَكْشُوقًا، وَيُعْطَى شَارِبِيهِ، وَنَادِي بِجَسَدٍ، أَنْ سَبَّ نَعْطِيَةِ الرُّصْ أَوْاهِهِمْ وَارْتَدَائِهِمْ ثَابَ مَمْرَةً لَهُمْ هُوَ «أَلَا يَوْقَعُوا الصَّرْرَ عَلَى النَّاسِ عِنْدَمَا يَنْحَدِثُونَ، أَوْ يَزْدُوا مِنْ يَأْتِي إِلَيْهِمْ يَتَسَّ أَعْيَاسِهِمْ. عَلَيْهِمْ دَائِمًا أَنْ يَفْعَلُوا إِيَّاهُمْ مَرَضَى، وَأَنْ يُظْهِرُوا ذَلِكَ بِهَذِهِ الْعَلَامَاتِ»⁽⁹⁵⁾ تُوحي الفقرة إحياء شديداً بأن نفس الأبرص هو ما يؤدي من بحاطونه، لكنها لم تصرح بذلك كذلك نجد تأكيد من الهواء سبباً للداء -وهو تفسير طال ما قُل وارتبط ارتباطاً وثيقاً بمفهوم المارما- في حواشي التاريخ العام عن أوبئة مصر⁽⁹⁶⁾ بد أن الأعراب من ذلك هو كلام ألفونسو في الاتهام الذي رماه مجهول بأن موسى عليه السلام أصابه المرض

= لا يُرْشَحُ مَسْئِلَ عَنَّا أَتَاهُمْ مِثْلُهُ يَرْجِعُ مِنْ إِخْوَانِهِمْ وَمِثْلُ ذَلِكَ فِي الرِّصْ؛ إِذْ يُعْطَدُ أَنْ السَّيِّئَ بِمِثْلِهِمْ بَعْدَهُ دُونَ أَنْ يَصْبِيهِمْ أَنْفُسُهُمْ رَاجِعُ (Byron Grigsby: "The Doctor" 191 132)

(93) إلا أنه يُعْتَرَفُ نَحْوُ يَتَوَرَّعُ لِلْحَيَاةِ وَلَا يَفْعَلُونَهَا، فَلَا يُمْكِنُ أَنْ يُسْأَلَ الْإِنْسَانُ عَنْ الْخَوَاطِرِ الَّتِي تَرُدُّ عَلَى فِلِهِ كَمَا هُوَ فِي الرِّصْ - وَقَدْ يَفْرَأُ الْوَاحِدُ ذَلِكَ بَنِيَّ مِنَ الشُّكِّ؛ إِذْ لَمْ يَكُنْ أَلْفُونْسُو يَفْهَمُهُ مَدْرَأَى بَعْدَ حَيَاتِهِ أَبِ سَانْشُو (Sancho) الَّذِي أَطْلَحَ بِهِ بَعْدَ مِثْلِهِ عَشْرِينَ سَ مِنْ تَأْلِيْفِهِ (Las siete partidas).

(94) رَاجِعُ (Rico, Alfonso el Sabio) سَجْدَ كَلَامًا فِي سَفْهُ التَّارِيخِ الْعَامِ وَمِثْلِهِ

(95) رَاجِعُ (Alfonso El Sabio. General estoria. 534) وَافْتِشَاحَاتِ الْكِتَابِ الْمَقْدَسِ كَمَا هِيَ

مَأْخُودَةٌ مِنْ سَفْهُ الْمَلِكِ جِيْمِسْ مَا لَمْ يُدْفَرْ خِلَافَ ذَلِكَ

(96) أَمَّا عَنْ هَرَبَةِ الْفَضَادِعِ؛ فَيَكُونُ الْكِتَابُ الْمَقْدَسُ أَنَّ الْأَرْضَ أُتْسِبَ بَعْدَ مَوْتِهَا، وَتِلْكَ دُونَ أَنْ =

ومصدر ألفونسو لهذا الاتهام هو المؤرخ اليهودي يوسيفوس (Josephus) (ت. نحو 100م) الذي جاء في كتابه الثالث من عاديّات اليهود (*Antigüedades Judéas*)، فرد فيه على عجل طرح إصابة موسى بالبرص، إذ إن كانت هذه هي الحال؛ فلم كان عليه أن يصع أحكاماً عليه في اللاويين؟⁽⁹⁷⁾. لكن ألفونسو يخصص قدرًا أكبر لهذا الادعاء في تعليقاته على سفر اللاويين 13-45، مبيّنًا أنه ربما حدث العدوى بالمصريين لأن يطردوا اليهود إن كان المرض قد أصابهم أجمعين. يبدأ بالثبته إلى عظم الداء ويقول «ومدحيها وبذا يظهر على المرض علامات تدل على مرضهم، حتى وصلوا إلى درجة اتحدوا لأنفسهم معها مقارعهم الحشبة التي يتسولون بها الآن أخرجوا أولئك [البرص] من البلدة كلها، من المدينة كلها، فأبقوهم هناك معزولين؛ ذلك أنه ما كان ثمة فارق كبير بينهم وبين من هم على شفا حجرة من تموت كان ذلك مفاجئًا، كان عددًا كبيرًا على هؤلاء الرجال، وعظيم حري وعدر منهم؛ فقد كان من بين هؤلاء وهؤلاء كثير من الصالحين كما أنها كانت حسارة عظيمة عليهم»⁽⁹⁸⁾ وهذا تُسرد قصة موسى عليه السلام

«الآن سبيلكم بعضًا مما يسميه يوسيفوس (Josephus)، فقد رأي حاسب (Justin) وكورنيو (Corneio)⁽⁹⁹⁾ الذين كتبوا هذه القصة باللسان المصري،

= يذكر أي آثار لذلك. على أن موت الصاعق عبد ألفونسو قد أتى بحير في الهواء، وهو ضد الهواء الذي كان سيًا في موت أناس كثير، راجع (336) *General estoria*. ويستشهد النص هنا بيوسيفوس فلافيوس (Josephus Flavius)، مؤرخ «قرن لأول اليهودي»، إلا أنه وإن قال يوسيفوس في الكتاب الثاني من مجموعته عاديّات اليهود (*Antiquities of the Jews*) إن الصاعق أصعب الماء، وأنشئت صحون الناس؛ فهو لا يذكر عسده الهواء أو موت الناس من شر الصاعق، راجع (122) *Flavius Josephus, Antigüedades Judéas, I*

(97) المرجع السابق 1 72.

(98) (Alfonso El Sabio. *General estoria*, 534).

(99) لم أتمكن من معرفة أي من الرجلين قد سبى سيعانو مولا (Stefano Mula) إلى أن الكاهن المصري مانيتو (Manetho) -الذي عاش في القرن الثالث قبل الميلاد- مذكور مرجعًا لهذه القصة في الفصل الثالث عشر من الكتاب الأول من (Josephus. *Against Apion*) الذي ترجمه جون باركلي (John Barclay)، (Leiden: Brill, 2007).

وغيرهما [من كنيوز] بالعربية، وأما ما هـ بعض الأحداث التي حدثتكم بها في قصة سفر الخروج، لكنكم لم تكتبها جميعاً هناك، ومنها هذه جمعوا أخبار رحيل موسى وغيره من العبرانيين وهم حكماء من غير اليهود لختينيين (gentiles) تعرضوا لأحداث ماثلة-، وذلك في مؤلفاتهم التاريخية التي قالوا فيها إنه كان معلوم أن كثيراً من العبرانيين في زمن موسى سيصيبهم البرص، من بينهم موسى نفسه ولأن البرص مرض يسهل لإصابته به كفاً فلما نحن سعد في المؤلفات التاريخية التي وصفت هؤلاء الحكماء أن الجباليين كانوا يضعون أيديهم على صدورهم خشية وقوع السوء عليهم فمالوا معبوداتهم الهده، فجاءهم إجاباً بأنه عليهم طرد المبرصين كلهم من بينهم، وموسى معهم⁽¹⁰⁰⁾

ولا حرم أن ألفونسو أنكر القصة، ويستشهد في ذلك برقص يوسيفوس هذا «الفرس»، كما أنه يستبعد أن يُعرض الله موسى بإطلاق، والأمكن أن يمرضه بالبرص⁽¹⁰¹⁾ على أن نصر ألفونسو في احداث خشية المصريين إعداء البرص هو إضافة لها وربها للحدال وقد رأى يوسيفوس في الرمي بالبرص تعريضاً لجسده أو تلوث طقسى، لا إيماناً إلى أن موسى كان يمثل خطراً على صحة الناس

وبعزت دلالة العدوى في متن ألفونسو من جديد وهي الآن مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالبرص وبفكره يمكن انتقاد البرص من واحد إلى آخر بالهوء. وإن كانت فكرة أن الهوء القبيح (المارما) هو المسؤول عن البرص الروماني يعود إلى زمن غالوس؛ فلم يُعد البرص قاتلاً للإنسان في كتابات علماء المسيحيين إلا مؤجراً⁽¹⁰²⁾ وقد جاء ألفونسو في سياق آخر مرتبط بالإسلام

(100) (Alfonso El Sabio. General historia, 534)

(101) المرجع السابق 519

(102) بعد وصف بطلان البرص بالمعدى في منتصف القرن الثالث عشر نظراً قديماً يرى توتاني (Touati) أن تأثيره من سبب لم يحد إلا في أواخر القرن الثالث عشر وساد على المحصور في القرن الرابع عشر، راجع على المحصور (Toua Contagion and

والمسلمين بالأرثوذكسية في تاريخه عن إسبانيا لقد رأينا في كتب المؤلفين المتقدمين أنه يشيع تشبيه المهرطق بالأبرص، وهو تشبيه لم يأت به ألعوسو قط. على أنه مد دخل القرن الخامس عشر -ومقارنة بالثالث عشر- وأحدثت تحصر المقطوعات كلها التي ترد المسلمين -واليهود- لأهمهم معديين، ذلك وإن كانت مقطوعات مثيرة معثرة، فكل ما بقي هو أن يصل بعضها البعض.

عظاات القديس فيسنت فيرير: تحليل سباق لعدوى اليهود والمسلمين

كان الدومينيكاني الفالسي فيسنت فيرير (Vincent Ferrer) هو الكارر الوحيد الأكثر تأثيراً في شبه الجريمة الإيسيرية في العقود الأخيرة من القرن الرابع عشر، وحتى وفاته سنة 1419م⁽¹⁰³⁾ كان مؤيداً قوياً لاسونة أفيون (Avignon) في الاشتقاق الكبير (The Great Schism)، فدافع أولاً عن كليمب السابع (Clement VII)، ثم عن بيدرو دي لونا (Pedro de Luna) (ت. 1423م) الذي بات البابا بذكرت الثالث عشر (Pope Benedict XIII) في أفيون سنة 1394 م⁽¹⁰⁴⁾. فرحل

= 187 Leprosy) وحيث إن من ألعوسين قد طلع من طليطته -وهي لمدينه بها التي ترجم فيها غيراردوس الكريستوسى قانون ابن سينا-؛ فليس لوصف القديس هذا للحداد لليرص بالمعدي بالأمر المعجى.
(103) لقد رجع في عظاات فيرير إلى

1 المجلدات السة من مجموعته عظاته (Sermons [Barcelona: Barcino, 1932-88]) والمجلدان الأول والثاني من تحرير جوريف مانشيس سفيرا (Josep Sanchis Sivera) سني 1932م و1934م، وما دونهما من تحرير حريت شيب (Gret Schib) سنة 975 م و1977م و1984م و1988م.

2 (Sermons de quaresma).

3 (Ctedra. Sermon, sociedad y literatura).

4 (Perarnau, "Sermons de Sant Vicent Ferrer").

(104) راجع (De Garganta and Forcada, Biografía) Ferrer s Tratado del cisma moderno. ١٦ بيدرو اراغون (Aragon) بيدرو اراغ (Pere) (y escritos de San Vicente Ferrer) وقد جاء ملك أراغون (Gret Schib) سنة 975 م و1977م و1984م و1988م. (the Ceremonious) بعد محاولات فيرير الماشلة في شبه عن موقعه المحايد؛ فمع فيرير من الوعظ في هذا الموضوع منذ سنة 1380م. راجع (19) (Sermons de quaresma).

وكرر في إيطاليه، وفرنسا، وقشتاله التي كانت أقرب مذهب ثم جاء عام 1395م، فحقق معه المحقق بيكولاو إيميريش (Nicolaus Eymerich) (ت 1399م) بهمة الهروطة، وظل التحقيق لفترة قصيرة حتى تدخل البابا سنيكتوس الثالث عشر (Benedict XIII) في صف فيرير⁽¹⁰⁵⁾ ويمكن تقدير مدى سمعه وتأثيره بإجراءات إعلان المدسة التي شرعت فور وفاته، فأُسُـرَ عن علاقه قديماً سنة 1455م⁽¹⁰⁶⁾ وركزت قراءات عذاب فيرير التي حاصت في بعض الدراسات الحديثة بعامة على محييين على برعته الأكاديمية⁽¹⁰⁷⁾ والمعتمد المتعلق بها من أد المسح الدجال قد ولد في حياته، وعلى موقعه الحيث من يهود يسرياً⁽¹⁰⁸⁾ وقد أولي المنحى الأخير اهتمام خاص لأن فيرير هو من أنقذ لملكه كاتالين (Queen Catalina) -أم الدون فرناندو الصبي (The infante Don Fernando)- معرض عزل اليهود والمسلمين⁽¹⁰⁹⁾

(105) راجع (9 Sermons de quaresma) كتاب التهنئة التي ألقب على فيرير هي أنه يؤس بنجاحه بوجه يهود من حياته للمسيح، وأما الله عز وجل بعدد وعد حائف فيرير الحظ بوجود الدنيا أميون صديقاً إلى حياته أما إيميريش -وهو مؤلف (Directorium inquisitorum) الذي هو دليل المحققين الرئيس في بسبب ذلك برمان - بعد كاد حصصاً فوطاً له كذلك كان معسراً الكتاس المقصص، ذلك وإن لم يبدأ بشر مؤلفه اليسري لا مؤخرًا راجع (Reinhardt, Nicols Eymerich)

(106) (33 Sermons de quaresma)

(107) الحركة الألفية (Millennialism) هي اعتماد بأن المسيح سيوس على الأرض حكماً من ألف سنة بعددسين قبل الديونة الأخيرة (The Last Judgment) وبسبي -في صورها الأهم- على أساس انتظار زمن من السلام والرخاء، الحاققين على الأرض. (المرجعة)

(108) يرجع أثر فيرير في الملكة كاتالين (Queen Catalina) إلى مرة تكراره في عشاقته مع

141م راجع اسماء اليديع (Guadalupe Medina. La edad del Antichristo)، بعد ثلاث عن اعتقاد فيرير بأن المسيح الدجال ولد مع 403م وأن العالم سيهي مع 1437م وقد يوفش موقف فيرير من اليهود برنرد، ومثال حديث هو (Nirenberg, Enmity and Assimilation)

(109) راجع (Baer History of the Jews, 2: 166-69) و(Nirenberg, "Enmity and Assimilation") 144 وأما النص التاريخي الذي عرنا هذا، انفراد إلى تأثير فيرير؛ فراجع فيه (Ctedra, "La Predicacion Castellana" 243-45, 309) راجع كذلك (Ctedra, Sermon)

(Sociedad y literatura 241 91)

للموقف من اليهود والمسلمين دور مهم في كتابات فيرير عن العدوى، وكذا في مجموعات عظات أخرى من قشتالة القرن الخامس عشر. وأنا أحاول في المراجعة الآتية لهذه النصوص أن أبسط الموضوعات والصور التي أفسحت المجال لوصف فيرير لليهود والمسلمين بالمعديين لأن يكون ذا معنى. وقد جاء الكلام في كثير منها سبق من أبواب هذا الفصل تشبيه الحطينة والمرص، وربط المرص بالهرطقة، وإعذاء المرص والقيم الأخلاقية السيئة، وبوصع المسلمين في حانة مع الهرطقة، وأهمية المعمودية بصفتها تطهيراً مقدساً استند فيرير إلى هذا كله، فأضاف إليه وعدله بما رآه ملائماً له على أن محاولة إدخال آرائه عن المرص والشفاء، والحطينة والحلاص في قراءة واحدة سيكون مضللاً. وجاء من صعوبة التحقق من العلاقة الصحيحة بين مسائل شتى في عظاته كامس في ماهية ما يقدمه نفسه وإن حالما ألحظ في حفظ عدد صحم من عظاته؛ فغالها قائم على ملاحظات من استمعوا إليه⁽¹¹⁰⁾. كذلك يؤيد أسا لم ندرك إلا بعضاً من كلامه أحياناً عن أنه كان يتحدث لساعات في الجلسة الواحدة، إلا أن غالب العظات التي بين يديا ليست إلا صفحات معدودة⁽¹¹¹⁾. وسب أهم لعدم محاولة إرساء مقابلات بين هذه الموضوعات هو أن فيرير لم يكر يحاول إخراجها في صورة مهجية، فلم تكرر هذه العظات مشكلات في العقيدة، أو حججاً أثقت صيانتها -مثلاً كن في رسالته في السابوية وكتابات الأخرى-، وإنما هي مواقف متعركة، كلم فيها متلقين مختلفين، في أوساط شتى وطبيعي أن يعبر توكيداته أو يعيد من الموضوعات نفسها بطرق مختلفة لكي يطرح أفكاراً مختلفة، إن توسع نهجه بالتحديد هو ما يلمح إلى مزيات التصنيف الواسع لموضوعاته التي لا يرتبط بعضها البعض ارتباطاً وثيقاً، وذلك بدلاً من إلحافها بتطور في بعد واحد.

(110) راجع (Un sermonario Castellano medieval, 46-47) يقابل سانشير (Snchez) هب

عظات فيرير بالتي حرره في هذا المجلد، وهي عظات بمرجعية عدل كتابتها على إلحافها

(111) (Deyermond. "Sermon and Its Uses", 128, 132)

وإن سهل على فيرير أن يكون أشهر كاريي حيله، فقد شط كاررون غيره
 كثير ونحن نشكر ريادة عدد العظات القشالية المحففة الآن والمثحة لتحليل مد
 سم آلان ديرمويد (Alan Deyermond) لمحة عامة عن حال المجال س
 1980م وقد رجعت إلى مجموعتين من مجموعات العظات التي نشرت مد
 جنبها، وكتابهما محفون صاحبها⁽²⁾ ونحن نكاد لم نذكر هذه العظات
 وعظات فيرير نفسه إلا بلسان عامي، إذ ما دامت قد استهدفت العموم، فلم
 يكن بد من إنقائها فيهم بلسان عامي⁽¹⁾ وهي نسط أكثر من مجرد انطباع عن
 آراء فيرير وإخوانه الكارريين، فسمح إلى الأفهام الشعبية عن الكتاب المقدس،
 والطب، والأقليات الدينية ونحن نعرف من قدرة فيرير على إقناع المنك كتالاً
 بإصدار مرسوم يعزل المسلمين واليهود أن بكلامه صدق في جمهوره، ويُعمل
 على أساسه ومعروف أن لفيرير تأثيراً مباشراً في عزل أفراد من اليهود
 والمسلمين في أحوال أخرى كذلك⁽¹⁴⁾

ولكي أؤطر سياق استعمال فيرير للعدوى، أعرض في لأواب لآلته
 لمفهوم العدوى في ظل علاقته بالمجارات لأخرى التي عرفت دلالة المرض،
 ثم أتمل إلى الطريقة التي استخدم بها العدوى لتحديد مكان الأقليات الدينية
 داخل المنظومة المسيحية

(12) المرجع السابق 128-129 وقد رجعت إلى نسخة سانشيز سانشيز (Sánchez Sánchez) وهي
 (Un sermonario Castellano medieval)، وكذلك طبعني كيدرا (Ciedra) وحما (Los)
 sermones en romance و (Los sermones atribuidos a Pedro Marín) وقد ألبع كاتريد
 في المجلد الأخير إلى أن العظات المجمعة فيه لفيرير (44 45).

(113) (Almazan, "L'exemplum chez Vincent Ferrer" 290)

(114) وقد وثق فلوريانو (Floriano) الحد الأدنى مساويه وعس عليها في (San Vicente Ferrer)
 راجع بالاحص الوثائق التي في الملحقين 27 و 28 في صحتي 579 580 ذكر
 يسمي السوية إلى انه وإن أزعج اليهود على الانتقال إلى أحياء يهود الشب (judería)
 يقول فلوريانو إن تأثيرهم لاقتصادي في مجلس المدينة كان باقياً لم يجر (567)

حتى يفهم المرء الدور الذي تؤديه العدوى في عظام فيربر فهمًا تامًا؛ لا بد أولاً من أن يتأمل العلاقة بين المسيح والمرص يمتد وصف المسيح بالطبيب (medicus) الذي أرسل لإبراء البشرية من جروحها وأمراضها إلى أيام أوغسطينوس (ت 430م) على الأقل، وهو من أطبب فيه في كتابه⁽¹¹⁴⁾ وقد ثبت أن تشبيه المسيح بالطبيب مجاز عبي انجده معارصو أوغسطينوس كذلك، فهيؤوه لعابقتهم هم. رأى أوغسطينوس في المقارنة هذه أمدرةً على برعة دائمة من الإنسان إلى الخطيئة، وبذلك على حاجة دائمة إلى تدخل طبي من المسيح، إلا أن غيره رأوا المسيح وقد أقرأ الشربة برقا تامًا لم يعادر سمًا⁽¹¹⁵⁾، والملاحظ في كلام أوغسطينوس أن المسيح لم يكن الطبيب محض، وإنما كان الطب كذلك، حتى انتهى إلى أن يكون الصحة نفسها⁽¹¹⁶⁾ وإذ اكتسب سر التناول/الإفحارستيا (Eucharist) أهمية في العصور الوسطى المتأخرة، تماشى التوجه المعكري هذا تماشيًا حسنًا مع القوى الطبية المتصورة للحبر المقدس (The Host) أي جسم المسيح بصفته منتهى الطب⁽¹¹⁷⁾ والأهم من ذلك في كلام أوغسطينوس في الخطيئة هو أنه «ما كان لمجيء المسيح سبب إن لم يكن لحفظ أصحاب الخطيئة، بزيل الجرح، ولا عاية من الدواء»⁽¹¹⁸⁾.

(115) والأدبيات في هذا واسعه للاطلاع على مدخل إلى كلام أوغسطينوس في فكره المسيح طبيًا، راجع (Martin, "Paul the Patient")، وراجع على الخصوص ملاحظته في صمحه 222 الذي جمع فيه مراجع من أوغسطينوس والطب.

(116) راجع تحليل أوغسطينوس ليول في (Martin, Paul the Patient 228)؛ تجد كلمات عن مرعة الإنسان المكررة إلى الخطيئة. ولأن المؤلّفين اليلاجيين (Pelagian) يؤمنون بإمكان حياة بلا خطيئة؛ فقد رأوا الأمور في صورة مختلفة. وقد عاين أوغسطينوس الأمرين في تناول عظمهم، راجع صفحي 241-242 وراجع (Lssl "Johan of Aeclanum on Pain" 238)، تجد وجهة النظر اليلاجية، وفيها أنكر أوغسطينوس من الطب محيط تأثيره الصحيح

(Martin, "Paul the Patient", 225) (117)

(118) راجع (Ruben, Corpus Christu)؛ تجد كلامًا عن الإفحارستيا في العصور الوسطى

(119) راجع (Martin, "Paul the Patient" 225)، والجملة مؤكدة في الأصل

وإن لم يكن التصريق بين الرب انطبيخ ولحم لشافي قد جاء من عند
 فيريز ونيكاريرين القشتاليين في زمانه، فعادت ما استخدم مجاز المسيح طبيياً في
 الكلام في لحظة هـ يكون تأكيد لأهمية ممثلي المسيح، أي الكاريرين
 أنفسهم¹²⁰ يستشهد فيريز بأوغسطينوس في طبعه المسيح الطب اندي جاء
 لعلاج أمراضها، ثم يكرر هذا القول بكلامه هو¹²¹. ويرى الإنسان دور المسيح
 طبياً نسباً به موسى وغيره في العهد القديم¹²² ويكلم الكاريرين عن مذهب
 الطب الذي أُنس به المسيح بطريقتين أم الأولى، فتوكيد يبر على العذراء الطبية
 لأمرار المقدسة في المعمودية والإفحارست وأب الثاني، فمن الدلالة
 الروحية للمصطلحات الطبية التي استخدمها المسيح¹²³.

كانت المعمودية عند فيريز دواءً روحياً مهماً على الخصوص فيكرر التصريق
 من سدحل لجنه ومن سدحل النار على أساس تعميدهم من عدمه ويتأمن
 إنجيل يوحنا 4: 63 الذي شفى فيه يسوع ابن الرجل الجليل الذي أصابته
 لحمي، فيقول ابن لابن يدل على كرم مسيحي ومسيحيه ولداً من رحم الكنية
 وحرص المعمودية لئلا يذهب فهم تدره (نطفة) الله¹²⁴. وإن لحمي تمثل

(20) بوضوح فيريز وصفه نيكاريرين بأنهم كلاب بمسيح الذي يشفي الناس بأنفسهم [إنجيل يوحنا
 6: 21]، وقد أحط المحرر في عروبه إلى سفر التمرار 67: 24 ويشفي أن يشفي من
 نقاب سديد من به ألعني، بل ذهب الكلاب تأبى وتحتل قروحه، وهي تتكلم عن
 مسكين منصر الكلاب فروحه وهي إنجيل يوحنا أن فعل الكلاب لا يدفع بالضرورة إلى
 صير محمود. راجع (Sermons de quaresma 1: 159) هذا يؤكد أهمية خصائص الكلام
 الطبي وذلك في معدل عموي لهرطقه التي يمكن أن سفر من الأسعاع إلى الهرطقة
 (121) راجع (Sermons de quaresma 17) ويدعي الكاتب المعمود للمعطاف التي جعلها
 ساثير لإدعاء منه، راجع (Up sermonario Castellano medieval. I 272-73).

(22) (Snchez Un sermonario Castellano medieval 252) راجع (Un sermonario Castellano medieval 253)

(124) «فهم الألب أن في تلك الساعة التي قال له فيها يسوع «إِنَّ ابْنَ حَيٍّ» فَمَرَّ وَبِئْثُ
 قُلُوبُهُ» [المزحمة]

(25) راجع (Ferrer Sermons. 4: 24-43) الذي يعين فيه إلى إنجيل يوحنا 8: 11 «البدار هو
 نعمة الله»

حطينة مبيدة تحي المعمودية المسيحيين منها⁽¹²⁶⁾

ذلك يأتي اليهود، والمسلمون، ومن لم يت من المسيحيين، ومن لم يُعمد من كل فيحلدون في الحياة الآخرة في مدينة ملعونة⁽¹²⁷⁾ لكن ليست المعمودية وحدها هي الوسيلة التي بها يُحشد من سبق من الكافرين في حسم المسيح، إنما يمكن أن يكون التجسيد بطرق أخرى كذلك، مثل ما كان من موسى عندما أبرأ الأبرص بالدم والماء في سفر اللاويين 14 5 7⁽¹²⁸⁾ وينبع المرح بين العلم الروحية والجسدية هذا إلى حد عدم شرحه، على أنه يجمع الثرص والأقليات الدينية في فئة المرحى الذين يمكن إيراؤهم بسر المعمودية المقدس⁽¹²⁹⁾

عندما نتأمل الساذج التي، سيد فيرير إليها -وهي سادح تناول صراحة أمي اليهود والمسلمين- فأولى لما أن تذكر أنه عدلًا ما أرعت الأمتان لا سببا اليهود- على حضور عظات فيرير أملًا في نحوتهما عن ديبهما إلى المسيحية⁽¹³⁰⁾، والسادح الآنني ذكرها هي توصيح جد لهذه الطريقة يروي

(126) وهو تشبه عرب. وكان الحطينة، لأصله معنى طبعي أكثر سحى

(127) راجع (Ferrer Sermons. 1، 84) وراجع منها 126. تجد كلامًا عن بقاء اليهود والمسلمين -الذين لم يرو نور المعمودية- تحت الأرض في كهوف داموس موسى عبه لسلام ثم شريعة النبي صلى الله عليه وسلم

(128) راجع (Ctedra. Sermón. sociedad y literatura. 384) اه

«وَيَأْمُرُ الْكَاهِنُ أَنْ يُدْبَحَ الْغُضْفُورُ الْوَاحِدُ فِي إِهْ حَرْفٍ عَلَى مَاءٍ حَيٍّ. إِذَا الْغُضْفُورُ الْحَيُّ قِيْلَغُهُ مَعَ حَنْبٍ لِأَيِّ وَالْقِيْرَمِ وَالزَّوِي وَيَحْمِلُهَا مَعَ الْغُضْفُورِ الْحَيِّ فِي دَمِ الْغُضْفُورِ الْمَسْجُوحِ عَلَى الْمَاءِ الْحَيِّ، وَيَضَعُ عَلَى الْمُنْتَظَرِ مِنَ الْبَرَصِ سَبْعَ مَرَّاتٍ فَيَبْرِؤُهُ، ثُمَّ يُظَلِّقُ الْغُضْفُورَ الْحَيَّ عَلَى وَجْهِ الْمَضْرُوءِ» [مترجمه]

(129) والحق إن فيرير لا يجمع إلى أن المعمودية تبرئ البرص الحقيقي

(130) راجع (Almazan "L'exemplum chez Vincent Ferrer" 288) و(Ctedra. Sermón.)

ft 195. sociedad y literatura.) تجد كلامًا عن مذهب الساذج -في سردييه قصيره عاليًا ما تتضمن حوارًا-، وبها مشابهاة لافتة للنظر مع أخبار المرححين العرب. وعالًا ما يحصى فيرير اليهود أو المسلمين بالذكر في عظامه، وقد احتج كثيرًا لوجود الأنبياء في عظامه -وإن كان راعيًا عنه- راجع (Sermón. sociedad y literatura. 244-45)

فيرير قصة مات فيها مريد إلى المسيحية قبل تعمده، وذلك فقط لأن القديس مارس أعاده من المظهر وتبع هذه القصة إذا حكاية أخرى

«سألتكم عليكم قصة أخرى عن عالم في اللاهوت اعلموا انه كان هناك
أخوان أحدهما منصرف إلى أمور الدنيا، وانه عبد اسمه محمد، وثانيه
كان صديقاً لاهوتياً واعلموا أن الأول كثيراً ما أرسل للمبدي بالهدايا إلى
عالم اللاهوت في تلكه أخرى، وعندما كان محمد هناك مع أخيه العالم
المصالح، قال له 'يا محمد! تمصراً' فقال -وهو مسسم- 'لا أريد،
ساموت مسلياً' ولكن اعلموا أن الرب بين لحظه أو أختها قد نسي قلبه
معرض محمد مرضاً شديداً، فقال لبيده وهو بهذه الحاح 'النصرية'
النصرية' أود أن اذهب إلى أخيك فيمتمدني، وسأتعهد نفسي اسم
بطرس' فقال له 'كنت م أردت' فامطى حواذيه وعاد إلى إليه، وإذ هو
مرتحل وكره الجواد، فهو أرضاً، فكسر صعبه، ومات. فحدث روحه
عالم اللاهوت، وظهر له في صورة العبد محمد، فقال له حين رآه
'مرح بك يا محمد!' فقال لروح 'لا تنقل محبداً، قل بطرس،
بطرس' فقال 'كيف أعتمدت؟' فقال لروح 'لا، وإنما كان في
لأمر كيف وكيف، وأخبره ما وقع، وكيف وقع، وبأن الجنة حق له، في
صحة لملائكة، ولذلك قال يسوع المسيح 'أنا أعطي العطشان من يسوع
ماء الحياة مجاناً' [يوحنا 21: 6]»³

ويسعي ألا نقرأ القصة وكأنه بضرب على عرش الموت مشكوك في صدقه فالحق
أنها بعد أوصلت رسالة إلى مسمي فيرير محبقة تماماً عما أرادها إذ يشغل
بمن الله لقدت الرجل المسسم وإبلاؤه بالمرض الموسية التي وجدت روحه فيه
النجاء فإنه هنا محالفة للأمثلة الأخرى التي جاء الكلام فيها أنما في هذا
المصل، إذ يستخدم المرض البدني في براء الجسم الروحي كان فيرير نادراً حادثاً
للمسحيين الذين لم يقرؤا بسلامة صحته لمتصرين الجدد -الذين دخل كثير

مهم المسيحية دخولاً جماعياً سنة 1391م-، والذين لم يعاملوهم معاملة
المسيحيين الكاملين ورغم أن إهانة المسيحيين المتحولين عن اليهودية مثلها مثل
إهانة مريم العذراء ومريم المجدلية؛ فكلتاها كانت يهودية ومصادة حديث
التنصير بـ "بأ محتون" هو من باب إساءة الأدب مع المسيح نفسه الذي كان
محتوناً كذلك⁽¹³²⁾

يُرى المسيح بالإفحارستيا المسيحيين من خطاياهم -لا سيما، الحطينة
الأصلية-، تماماً كما تثرثهم المعمودية⁽³³⁾ وإن لم يُذكر الحر المقدس في
عظات فيرير بقدر ذكر المعمودية، فقد كان شديد الإيمان بسماته المداوية⁽¹³⁴⁾
واللافت للنظر هنا أنه وكان فيرير لا يؤمن بمبدأ بذرة الحطينة (*jones peccati*)
الذي لم تفره الكنيسة رسمياً لقرن آخر ونصف القرن؛ ذلك أنه ذكر أن من
يؤمنون بأن المعمودية تظهر الحر من الحطينة الأصلية فحسب هم هراطقة⁽¹³⁵⁾

(132) راجع (Perarnau, "Sermons de Sant Vicent Ferrer", 257-59) وراجع أطروحة بيرسج
(Nirenberg) في "Enmity and Assimilation" عن أن عدم ثقة في المسيحيين العدد
لم يكن قد تجلى بعد أيام فيرير وقد أوضح فيرير في موضع آخر أن حثان يسوع هو حجة
على الهراطقة المتأخرين الذين يكررون طبعته البشرية وذكر كذلك أن مريم اب في حثان
إنها علامة على حكم اليهود عليه بعد ذلك وقتله، راجع (Sermons, 6:251)
(133) في العظة التي ألقيت عن جملة "اضمؤ هذا ليذكرني" في الإصحاح 1 من رساله بولس
الأولى إلى أهل كورنثوس -وهي مثل إلى تناول الحر المقدس، يعطي فيرير لحبر
المقدس خمسة معان مختلفة، أولها معنى الشفاء، راجع (Sermons de quaresma 2:163-)
65، وقارنها بما جاء في 1 76

(134) راجع على الخصوص المرجع السابق 2 163-164، إذ يأتي فيرير في عهته حول
الإصحاح 11 من رساله بولس الأولى إلى أهل كورنثوس فيعرف لحبر المقدس بأنه ثمرة
جديدة هي دواء للثمرة الأخرى التي ارتكب بها الإنسان حبيبته الأولى

(135) راجع (Ferrer Sermons, 3:21). ويعتقد فيرير بأنه بالاستشهاد بسر حرقيد 36 25
"وَأَزَلُّ عَنْكُمْ مَاءَ ظَاهِرًا فَتَنْظُرُونَ. مِنْ كُلِّ سَجَاسِيَّتِكُمْ وَمِنْ كُلِّ أَصَبْ بِكُمْ أَظْهَرْتُمْ" وقد
بدأ بذرة الحطينة الذي اعتمد رسمياً مجمع ترنت (The Council of Trent) سنة 546 م -
ومعناه المعرفي "شجرة الحطية" هو أن سر المعمودية المقدس لا يظهر للمؤمن من
الحطينة كلها وإنما يترك بعضاً سيرا منها، راجع كذلك الحاشية (23) من الملحق (أ)

وقد تكون رعة فيريير عن حصر آثار المعمودية مرتبطة بأهمية السر المقدس في جهود تحويله الناس إلى المسيح عندما استُكر الهجمات العيفة على اليهود في دلسيا سنة 1391م؛ ذكر أن رسل يسوع قد عرت العالم بالمعمودية، لا بالسلاح⁽¹³⁶⁾.

ولم تكن أسرار الإصحارستيا المقدسة والمعمودية إلا طريقتين من طرائق أداء المسيح لدور الطبيب، وإن كانتا الطريقتين الأنجع إذ يأتي فيريير في عظة حول إنجيل متى 8: 7 «أنا آتي وأُشفي»، فيصف يسوع بالطبيب مع تفصيل لطرائقه، فيقول «ينظر إلى المريض في وجهه، فيستقي من حطيت، إذ يستشعر بضعه، ويرى مدى ثوبته، ويتمحّص بولّه أثناء الاعتراف، ويصحه بالانصراف عن الحطيت فيصف حمية له، يقدم له في صلاة «التوبة شرّاً ممرّجاً بالماء الدائم، ويظهره من أمرحه «شريحه بأن يجعله يرد حتى حطياه، ثم في عمله «الساح يعطيه الحبر المقدس» أي «دواء»⁽¹³⁷⁾ ويعني ألا يبحث المرء عن أي ساق في تشبهات فيريير قد يكون اعتراف المريض فصلاً لبوله مرةً، ومرةً يرعاه على «القبو» وقد سعى فيريير -بصفته كاهنًا- إلى جعل هدف الصحة الروحية واضحاً قدر الامكان، فأفاد مما يمكن أن يفترض أنها أساليب شاع استخدام الطبيب لها⁽¹³⁸⁾.

(136) رجع (9، Sermons de quaresma).

(137) لمرجع السابق 1، 72، 76.

(138) ثم يكنى العطب محارماً عند فيريير إذ يرى بين العطب البدني والطب الروحي، فالأول موجود بحكم الله، والثاني روحي بدته وما لا يتضح أكثر هو تعريض فيريير بين علم الطب الذي يُسمع به في إبراء من يأتون بالحطية عن جهالة عقولهم، وبين الطب الروحي الذي يبحث إليه من يأبسون بها عن ضعف نفوسهم، راجع (2: 150، Sermons de quaresma). وعندما يبين لمرء عدم تأثير الطب الأول، عليه أن يلجأ إلى صليب يسوع فيقصد منه إلى الشفاء الأكبر (1، 124)، ويمكن كذلك أنه إن لم يسمح استبعاد المريض وحاله بملاح ذاته البدني ألا يمكن لأطباء من علاجه وهذه مختلف عن حال المريض الروحي الذي يبدو الشفاء فيه مصحوباً بما دام يتوب المريض عن خطياه. وفيروني فيريير حالاً مطلقاً كان يعاني من اليواسير عاء شديداً، وكان لأطباء يحافون معالجت لأن العلاج نفسه قد يميت، لكنه يقول ▪

عالمًا ما يُقال إن المرض كان بعد عذابًا ينزله الله على الإنسان حراء على خطيئه، لا سيما في الكلام في أوروبا بعد الموت الأسود وقد بُعِّعَ واحد مجهول من معاصري فيرير رسالةً مشبهة عندما أعاد رواية أسطورة مشهورة عن إرسال الله نبيًا على الرومان أصحاب الحطينة يموت النين والشعاب المصاحبة له في نهر التير (The Tiber)، فتلوث أحداها «لهواء»، فتأتي بالوباء ولا يصمو الهواء ويُرفع الوباء إلا بعد أن يقود القديس غريغوريوس (Gregory) موث يسير خلال المدينة حاملاً صورة لمريم العذراء⁽¹³⁹⁾ وكأن فيرير نفسه لا يؤكد أن المرض عذاب، إذ كان يُعسى أكثر بالإفادة من المرض في تمثيل الحطينة واثارها على الفرد والجماعة⁽⁴⁰⁾

وطلع واحد من معاصري فيرير فلم ير في الطوائعين والأدواء عذابًا، وإنما فترة إلهية، واحتمارًا للإنسان، وانتهى إلى أنها وسببه تمنكه من العثور على صحته الروحية وكان جانبًا من هذا السهم قد امتد إلى ربه موروثه في الجسم تمثل فطرة هذا العالم الآئمة ويمكن للمرء إذا تحمل المرض أن تُثاب ثوابًا أعظم في الآخرة⁽¹⁴¹⁾ على أن من يبدي توبة صادقة فحسب هو من مستحق

= إن هذا ليس خطأ الف ويدر في الصفحة نفسها أن شراب الوباء الحلو المصروج بالمعوى الحارثة يحظ الإنسان من الموت الروحي (2 164)

(139) راجع (Ciedra Los sermones en romance. 173-74) تكلم سرعريس هورد (Peregrine Horden) في هذه الأسطورة في لأرته لأخيرة، وهو يرغم أن لغريغوريوس ومؤولين عبره من الكبة دورًا فاعلاً في مكافحة المرض الوبائي، راجع (Horden. Disease, Dragons, and Saints)

(140) يقرأ فيرير طوائعين مصر فراء مجرية -معًا كما يقرأها معسرون كثير قبله، فصاعد لوباء الثاني (الحروج 8) هم عنه الهرطقة؛ إذ يبدأ الهرطقة حائهم في الداء -مع- المعنوية -، تمامًا كما يبدأ الصنادع، وعند بدوويه يسبحون في الأرض يشرون نفقهم بلا حدود راجع (Sermons. 1 202-3)

(141) راجع (Ciedra. Los sermones en romance, 181). وثمة خاطر مشابه بهذا في استشهاد كارر آخر بسر أيوب، راجع (En sermonario Castellano medieval. 1 313)

مسحته الشافية، تمامًا كما يُصوّر في إبراء يسوع للأبرص، وما هو بئس في مشورته الطيبة الروحية⁽¹⁴²⁾

الأبرص المعدي، واليهود الحطرون، والمسلمون

استعمار فيبرير وغيره الأبرص لكثير من الحطايا، على أنه عاليًا ما كان المبرص مرتبطًا ارتباطًا وثيقًا بالحطايا التي تنتشر بالكلام. وقد شرحه أحد الكاردين بأنه مبرص يصب الدم، وقال إن من لا يكف عن التحدث عن الآخرين بالسوء لا يشبه شيئًا بقدر ما يشبه الأبرص الذي تفوح من فمه رائحة متنة وكان لا بد من فصل المصابين بالبرص عن الأصحاء، تمامًا كما أن على الصالحين الابتعاد ممن يتكلمون عن الآخرين بالسوء. ومثل ذلك مثل الحرير المريض الذي يمسد الحارير الصحيحة. وقد ذكر أحد المحدثين أنه من أجل ذلك أراد المسيح أن يظهر أفعواها⁽¹⁴³⁾ واللامت للظرها هو التركيز على التوبة، على إمكان أن يخرج من الأفواه كلام متري معدي ويُفسد تمامًا مثل الممارم الموصعية - فما أيسر إذا أن يمثل الأبرص صاحب الخطيئة الذي يتكلم بعير الحق، والذي يمكن أن ينتشر ما يداخله من فساد في غيره⁽¹⁴⁴⁾ على أن إبراء يسوع للأبرص يشير مشكلًا أتاب البرص من أنفسهم قبل أن يبرئهم؟ ثمة فقرة طويلة من عظة أحد الكاردين حول إحبل منى 8 3 فَمَنْ يَسُوعُ يَدُهُ وَلَمَسَهُ قَدْ بَلَ "أريدُ، فَأَظْهَرُ" وَلِلْوَقْتِ ظَهَرَ بَرَصُهُ، يلمع فيها إلى أنه يسعى ألا يبرأ الأبرص ما لم يتب، فيقول

«من أجل ذلك كان من المعجب ألا يفهم اليهود أن سيدنا يسوع المسيح من السماء، لا من هذا العالم، وأنه هو الإله الحق، وهم يرون أن كلامه

(142) راجع (Un sermonario Castellano medieval. I 314)، وقارنها بما جاء في (Sermons.)

(3 212)

(143) المرجع السابق 1 315-316

(144) راجع كذلك المرجع السابق 2 520

مقدس شريف منزهة فصيلة، تمامًا كما يتدنى ويثبت في هذا الأرض الذي
أبرأه في حبه وروحه كما يقول القديسون

يدل هذا الأبرص إذا دلالة روحية إلى صاحب الحطية الذي يمسد بأنم
الحطية وسادها، فيُمسد هو غيره. بذلك ترى الأبرص العاسد من داخله
بالداء- ويمسد غيره كذلك ويوشك أن يكون على صاحب الحطية مثل
ذلك، ومن أجل ذلك لا بد من إبعاد الأبرص من صحبه الصالحين
ولحائهم وقد صور هذا قل ذلك في الإصحاح الرابع عشر من العهد
القديم -سفر اللاويين- «فَهُوَ إِنْسَانٌ أُنْرَصُ إِنَّهُ نَجِسٌ فَيُخَكِّمُ لَكَهِنُ
بَنِيصَايِهِ إِنْ ضَرَبَتْهُ فِي رَأْسِهِ كُلَّ الْيَّامِ أَلَّنِي تَكُونُ الْبَصُرَةُ بِهِ تَكُونُ نَجَسًا
إِنَّهُ نَجِسٌ يُقِيمُ وَحْدَهُ خَارِجَ الْمَحَلَّةِ تَكُونُ مُفَامُهُ» [اللاويين 13 44-
46، القودعانا] كذلك تمسد الشاة المريضة لحرباء القطيع برمته، ونمسد
العريضة الممتدة الصحيحة وهذا بحسب ما هو مكتوب في سفر الملوك،
في الإصحاح الخامس «فَرَصُ نَعْمَانَ يَلْصُقُ بِهِ» يشفي له هذا
الأبرص مرات ومرات، تمامًا كما يعرف صاحب الحطية من أدناس
خطايه، من دموع توبته، وبدمه الصادق، مثما جاء في سفر اللاويين،
بالإصحاح الرابع عشر «يُفَسِّرُ نِيَابَتُهُ وَيَكُونُ طَاهِرًا» [اللاويين 13 6].
من أجل ذلك يقولون الكلام الأول الذي بدأ به معكم «عند يسوع بدؤه
ولمسه [أي الأبرص] قَبْلًا» «أريدُ، فاطْهَرُوا» ويتصح في هذا الكلام أن
إبراء لآثم بدائه ومن برص الحطية شرًّا بالغ وتعلموا أنه كي يبرأ صاحب
الحطية من داء الحطية يبرمه أمور ثلاثة: ديب على أهبيته، وعمل
التقوى، وكلمة الحق»⁽¹⁴⁵⁾

كان الكارر في كثير من هذه الفقرة يلمح إلى أن البرء من البرص خير. وذلك في
النهاية هو ما فعله يسوع في الآيات المستشهد بها من الكتاب المقدس لكنه
يوضح في حتامها أن إبراء صاحب الحطية مُصِلٌ ما لم يتب قبله وهو معطف
مربك تتحده العطفة، ذلك أب لا يعرف عن حال الأرض الروحانيه في إنجيل

(145) المرجع السابق 1 307-308

متى 8 3 شبتًا يجاور إيمانه يسوع وبموه⁽¹⁴⁶⁾ وكان الكارر كن يجاهد لإثبات أنه لا سبل قصيرة إلى الخلاص رغم قدرة يسوع على الإبراء وإنما على صاحب الحظيئة أن يوب أولًا، وأن يُظهر ما يبرهن توبته، عندها محسب يبرهن يسوع⁽⁴⁷⁾ وتتوافق هذه القراءة مع التفسيرات الروحية التي نسب لعمل يسوع طيًا، تمامًا كما يثبت آلفا

ويصحو كلام فيرير في الأمرص المباحي معها، عدا مشاءات بيئة إذ يعقب على الإصحاح الخامس من رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس فيذكر أنه إذا اكتشف المرض في مراحله الأولى، فيظل في إمكان الأطباء علاجه على أنه إن راد انتشاره قليلًا، مثل الحمير لدي ذكره بول-؛ فلا دواء له⁽¹⁴⁸⁾ كذلك يعرف ألوان الحظيئة كلها تقريبًا بأنها مرض روحي، وهو ما يحذو بالواحد إلى الاعتماد بأن حميت حمل أرواح مرضاء بصورة أو بأخرى⁽¹⁴⁹⁾ لكنه عندما جاء إلى النظر في السبل لمي يمكن للمرء به أن يُنقذ من المرض، ذكر الدم ولا يعرف، ثم أكد أهمية لعون، تمامًا كما في حال مريم أخت موسى. لا يكفي المرء وحده، الصبر، لا بد من أن يؤيد ندمه فعلة يثقده على الخصوص الكهنة الذين يتحدون عشيقاتهم لهم، كهنة يبعون مع سائهم بدافع الرافة مع اسحق أفندتهم بدت فيهرأ من مبعيهم المرافعة إلى اتاع الماموس «لا تنعوا المسبل التي تبعتها من فشتانة، إذ تترك السرير الذي يشرك امرأته إياه، وأعدا سريرًا آخر لا يفصل بينهما سوى ستار وأي فصل هذا إنه مرض الرومان! دون أردت ألا تُمرض؟ فبعد سلك ومن صحة السوء [تدبر] النص [الكتاني]

(146) هذه العظة وغيرها مما حررها مانشير مانشير (Sachez, Sachez) نماذج لا يسبغ إلى مدوياب من استمعوا إليها، وهي تعالج في ذلك عظم فيرير فلا يمكن إذ أن يُعزى الإرباك الذي فيه إلى ضعف في التدوين

(147) عاون ذلك بماء في (Ferrer, Sermons. 3 212) حيثما يعادل دم القلب له يسوع للأمرص

(148) المرجع السابق 6 250

(149) المرجع السابق 3 214

'اغترلوا، اغترلوا اخْرُجُوا مِنْ هُناكَ لا تَمْشُوا نَحْبَ اخْرُجُوا مِنْ وَسْطِهَا. تَظْهَرُوا بِما خَابِي آيَةَ الرَّبِّ' [إشعيا 52 11] (150). كانت اندراست السابقة قد ذكرت مدى حدة فيرير في مسألة العلاقات الجنسية، وقد طلع ميربرع (Nirenberg) مؤخرًا فأكد خوف فيرير أن تتكون علاقات حسية مع المسيحيين وبين اليهود أو المسلمين (151) ورى تقدير فيرير لمخاطر مصاحبه النساء رؤية واضحة بالأخص في روايته لرحلة القديس متى الأسطورية إلى إثيوبيا. بعد بلوغه إثيوبيا، وإتيابه بالمعجزات، وعلاجه الرُص، وتحويله حتى المسلمين العتاق إلى المسيحية؛ يواجه معضلة سموت الملك حديث التضرر إدا حله ملك جديد غريب لم ينتظر بعد، فأراد أن يكبح استه، إلا أنها قد كرس حياتها للمسيح، فردت طلبه. فأبدها القديس متى في فرارها، فقتل لذلك فعلق فيرير بعظفة 'تروى لم استشهد؟ في سبل الحفاظ على صحة امرأة، لا في سبل العقيدة الكاثوليكية' (152)

وبادراً ما يحدد فيرير الحطية التي يقرها بالرُص كان المرض صورة قوية رسمت الفساد الروحي وخطورة مصاحبة من أصابه الحطية، صورة سبغت فوائد كثيرة يحلط فيرير أحياناً بين محاربه الطية، كأن يقول إن الرُص يكون ورماً في جسم صاحب الحطية، تماماً مثل الكبر الذي يورم الروح (153) ويصعب أن يؤخذ عليه تايين استخدامه للمجر؛ ذلك أن صدى الصور الطية قويٌّ ودو إحياء، وأن تصور الكسفة جسد المسيح يعود إلى أيام أوغسطينوس. إلا أن استخدامه للرُص قد حالل استخدام من سبقوه فلم بعد الأرض بحثاً فقط، ولم تكن الحطية المسيحية وحدها عنه هي المعدية

(150) المرجع السابق 3 216-217

(151) (Nirenberg, 'Enmity and Assimilation', 143-45)

(152) راجع (Ferrer Sermons, 4:61) والكتابة كاملة واردة في 4 58 61. فإنها بما جاء في (Sermons de quaresma, 2:69) وكان كثير من العالم -بعد فيرير- مسيحياً يوماً ما، إلا أنه ناطق بسبب حظايا المسيحيين، لا سيما لا تشاء بالكهانة

(153) راجع (Ferrer Sermons, 5:16) وتصوير الكبر ورماً جاء من التصويرات المنفصلة عند أوغسطينوس. راجع ('Paul the Patient') (Mart n,

ويقدم فيرير في عطائه بقشثاله سنة 1411-1412م صورة حية للإسلام داخل سلالة وقعت في انحطاط مطرد، فيسبط في التمثال المذكور في سفر دانيال 2: 32-33 «رأس هذا التمثال من ذهب خبيث صنعه وذراعاه من فضة بظنة وفخذه من نحاس ساقاه من حديد قدماءه بفضههما من حديد والنخس من حربي»⁽¹⁵⁴⁾. وبين دلالة الأيتين هكذا انتهى العصر الذهبي للمسيحية القديمة مع إطلال الهرطقات، وعلى رأسها الأريوسية وبدأ العصر الفضي. وأرسل الله أهلاء الكنيسة العظماء. عريمووريوس وأوغسطينوس وأمبرور وغيرهم كثرة لكي يعالجوا الانحطاط والفساد الذين حلوا بعد ذلك. وظل هذا العصر لأكثر من خمسمائة سنة. ثم سبب الافتراءات «رلب الكنيسة من الدراعين الذين من الفصة إلى النطن والمحدثين الذين من نحاس» وظهر النبي صلى الله عليه وسلم في تلك الصرة، فقال

«ههه [النبي] محمد في هذا الزمن، فأصاب الأرض البربرية كلها وأفسدها في هذا الوقت لم يكونوا [المسيحيون؟] يسمعون قداساً إلا إن أدرعوا على سماعة كانوا لا يصلون، وأكبروا الله وعلب العالم شره وحيث عظماء ورحب صدور الجميع لفعل الردفل وإرتكاب المعاصي لا فيهم عدل ولا رافة ولا تقوى ولا عندهم إيمان، وما اتبعوا أوامر الذين ولا فيهم خشوع ولا أي صورة من صور الحياة الصالحة

من أجل ذلك أراد المسيح يسوع ربنا أن يقضي على العالم ثم جاءت مريم العذراء أمه فجعلته بعد أجل العالم هيبة، أو هي اسمها التماماً بيرة في نهاية العالم، ألا يقضي عليه إلا بعد حين، وأن يتظر الوعظ حول نظامي القديس ديمس والقديس دوسك وقد انقضى الآن ما يربو على الخمسين سنة منذ أن أحقق هذين النظامين في تحسين شيء فمن يعيش فيهم لا يكرم بقواعدهم وأحكامهما وإنما هو أسوأ وأفس

(154) بُني كثير من التاريخ المسيحي الموروث بحسب إطار من سبعة عصور، يبدأ آخرها برون المسيح (The Second Coming) وكان ذلك سرد بطور، راجع (Patrides, Grand Design of God) وربما يفسر جانباً من اختيار فيرير لتدبير اعتقاده بأنه كان يعيش في الأيام الأخيرة وأن العالم سينتهي سنة 1436م

من مسيحيين أحر في كرمهم وترفعهم وحشهم وشراحتهم وحلدهم
وغضبهم وقلة اكتراثهم وعشهم في الكهنة ومجدهم الرئف، وعيرها من
سائر الخطايا لذلك برل انتمثال -الذي هو ايكيسة- من المحدثين -
الذين من نحاس- إلى السابقين -الذين من حديد- وهو الرمان الذي
يعيش الآن⁽¹⁵⁵⁾

كاد المسيح في رعيه بدمر العالم عندما ظهرت عدوى الإسلام للمرة الأولى،
ولم يمهه عن ذلك إلا تدخل مريم العذراء على أنه لم يكن مسمو رمس السي
صلى الله عليه وسلم وحدهم من أصبتهم العدوى إذ يأتي فيرير بكلام يشه
الذي عبر به عن الرخص، يصف السيل التي بها يمكن للمسلم الذي أفسدته
الخطيئة أن يعدو مسيحياً بمجرد تطهير نفسه بالصنود والدموع⁽¹⁵⁶⁾ على أنه
ثمة الكثير ممن يأبون التنفّر، تماماً كما أن ثمة مسلمين ويهوذاً كثيراً يقومون في
خطيئة الكبير كذلك ولا يراعون في التكبر عن خطاياهم⁽¹⁵⁷⁾. ربما نجدهم ذلك
من أنفسهم، ربما كذلك يسطرون على القدس لأن، إلا أنه يؤكد أنه بعد أن
يُعلب المسيح الدجال سيدخلون النار، وسترجع القدس إلى المسحسين⁽¹⁵⁸⁾

أحياناً ما يصف فيرير المسلمين واليهود في عطائه بأنهم فسد متين،
وأحياناً ما يدهمهم ليحثهم على التوبة من خطاياهم والالتحاق بجسد المسيح
ويمكن أن يتخلصوا من العدوى بتكفيرهم عن ذنوبهم، إلا أنه لا بد من فصلهم
عن المسيحيين حتى حينها ويتجلى لب هذا المنطق أكثر في تعليماته على
الإصحاح الخامس من رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس، فيقول

(155) (Ctedra, *Sermón sociedad y literatura*, 638-39).

(156) راجع (Sermons de quaresma, 2:68) أحياناً يحذّب فيرير المسلمين مباشرة، فيشرح لهم
عقيدة الثلاث، أو يكذب السي صلى الله عليه وسلم بالاستشهاد بانقرآن دليلاً على أنه كان

بعد الأصنام يوماً، راجع 2، 75، 88

(157) المرجع السابق 156

(158) راجع المرجع السابق 2، 64 مجد تعبیر فيرير الحادث من أن المسيح أعطى القدس
لمسلمين لأنه لم يرد أن يأتي السيحيون بالآدم على أرض مقدسة

«وكان من القديس بولس وهو يحجب الأرض يكرر أن سر مدينة كورنثوس، وحولها إلى الدين المسيحي وكان مما وعظهم به هو أن يكفوا عن خطاياهم الشائنة فلا تفسد انبياءه، وألا يشربوا في أماكن أخرى. ولم ينقص الكثير حتى برلت على المدينة بلايا عظيمة (طواعير)؛ وذلك بسبب رجل أبقى عاهرة بها أهدت المدينة برمتها لم يعرفوا سبب فلم يكن من بينهم من فعل خطيئة طوال ثلاث سنوات فذهبوا إلى القديس بولس، فقال لهم ألا تعلمون أن المعجب إذا تخمر أفسده كله قليل من الحمير؟⁽¹⁵⁹⁾ قالوا، بلى! قال فارموا العاهرة من ذلك الطريق، فقد برز عليكم بسببها من البلايا الكثير. والآن ترون أن الخطيئة تعصب الرب، تخلصوا من الحمير القديم، ويمكنكم القول «وَقَدْ خَدَعْتُ أَمَامِي فِي الْمُسْكِي، الْمُمَدَّس» [سفر التثنية 24 14].

والمصلحة السادسة معقولة، وعليكم أن تعرفوا بها، أيها الصالحون. لا تحملوا بيكم يهوداً أو مسلمين، وإنما [اجمعوهم] في طرف واحد من المدينة يعيشون فيه يحب شريعتكم لا تشعلوا أيها السحرة- النار بهم كما كان عندما اعتصب يهودي فتاةً مسيحية فإنكم إن أظهرتم هذه المصائب؛ أمكنكم القول * «وَقَدْ خَدَعْتُ أَمَامِي فِي الْمُسْكِي الْمُمَدَّس»⁽¹⁶⁰⁾

تجمع هذه المقرة اليهود والمسلمين بالرأى، وبأصحاب الخطيئة على العموم. والرايط بين الحاليين وأصح عند فيرير. فالبعي تمسك من حولها بفطرتها الآئمة كذلك يمثل اليهود والمسلمون -الآثمون بفطرتهم- خطراً جسدياً دائماً من المسيحيين الذين يعيشون بينهم وصاحب الخطيئة والماسد والمنس والمعدى

(159) (Pa ad Cor . ca^a V^a)

(160) راجع (Ferrer, Sermons. 3-112-13)، وقاربه بما جاء في 6 250 كذلك دعا فيرير في

عظات أخرى إلى عزل اليهود والمسلمين على أساس سجايتهم التي سينها خطاياهم، راجع

(Perarnau, Sermons de Sant Vicent Ferrer 231-32, 248)، وماربه بما جاء في

(Nirenberg, Communities of Violence 169)

يلزم اجتثاثهم، أو بترهم، أو عزلهم؛ فلا يؤدون الصحيح⁽¹⁶¹⁾ ولا يكمن خطر المسلمين واليهود في إمكان الاعتداء الجسدي وحده إذ بروي فيرير مرارًا كيف حاور يسوع اليهود وقد نشوا على ضلال طريقهم بسبب حطينة الكسر التي لا تُعتَمَر⁽¹⁶²⁾ والإسلام في رعيه راسخ في أصل من الهرطقة، نابع للأربوسية وعنده أن المسلمين بمطرتهم الحقيقية فاسدون ومفسدون، تمامًا مثل اليهود وكان حله يجاور العزل الذي احتج له وعنده في أحوال كثيرة، وهو الكرامة نفسها ومع هجومه الحاد على نظام القديس دومينيك، فهو يرى في القديس أسوة له ولغيره. ويد يكرر فيرير بيسجيل متى 5: 13 «أَنْتُمْ مِلْحُ الْأَرْضِ» فهو يشبه الملح بدوميسيك نفسه فكما أن الملح يحفظ اللحم من الفساد؛ تمامًا تحفظ كرامة القديس العالم من العدوى الروحية⁽¹⁶³⁾ وأحسب أنني لا أدلع إن قلت إن فيرير كان يرى نفسه سائرًا على خطى القديس دوميسيك، أنه نفسه كان يظهر شه الجزيرة الإيبيرية من فساد الحطينة، ويحجر عدوى اليهودية والإسلام.

تمة. إعادة النظر في ثراء العدوى المجازي

«أجد متعة أكبر -وأنا أفكر في الفديس- عندما أنصوهم أسان الكيسة
فهم يقصمون الناس من شرطقاتهم، ويرتحلون بهم إلى حشد لكيسة
عند تليس قوة قلوبهم، وكأنها تليس مصصها ومصصها وتملؤني بهجة
عظيمة وأنا أراهم أيضًا أعباءًا حبيبة غير أنه يصعب علي تفسير شعوري
بالسرور من هذه المفكرة أكبر مما لو لم يُستخرج تشبه مثل هذا حتى

(161) قارن ذلك بتصوير اليهود، واليهود المتحفين في أواخر القرن الخامس عشر إلى أوائل السادس عشر في كتاب أندريس بيرنالدير (Andrés Bernaldez) ات 1516م (*Memorias del remado de los reyes Católicos*) وراجع (Gerli *Social Crisis and Conversion*)، والمصحات 149-153 م على الخصوص، وفيه يوصف اليهود من بين ما وصفوا- بأنهم 'بذرة الحطينة'، وبنحو بشر الطاهرون في الأندلس

(162) تجد مثالاً لهذا الحوار في (Ferrer, *Sermons*, 2:206-7)

(163) المرجع السابق 3 23-24

وإن كانت المادة هي نفسها المعرفة على أن لا أحد يشك الآن في أن كل شيء يعلم أكثر طوعية بالاسمارات

لقديس أوغسطس، عن العقيدة المسيحية (De doctrina Christiana)

تنع هذا الفصل دلائل العدوى المتعمرة في الأدبيات الدينية، المسيحية في شبه الجرمية الإبرية وقد بدأت مكاتب إيريدور في القرن السابع، ليست مدى ارتباط مفهوم العدوى بالطاعون والجذام، الرص، وأنه عالتا ما استخدم استخدامًا محاربًا في وصف هرطقة الأريوسية وقد ازداد استخدام العدوى - في كتابات الراهب يوس أوأحر، القرن الثامن في إفاده معنى الهرطقة - وهي عقيدة التي في هذه الحال - ، وفي تمثيل خطر على صحة الأمة المسيحية وبعد ما تُرجمت الكتابات الطبية للعالم المسلم ابن سينا في القرن الثاني عشر، بدأ يُفهم أن الجذام/ الرص معد، وتلدى هذا سمر في مجموعة كتابات لقرن الثالث عشر في بلاط ألفونسو العاشر وهذا صوّر المسلمون هرطقة، وشُهِوا بالأريوسيين تشبيهاً صريحاً، بما يؤكد الخطر الذي يرهله الإسلام داخل المسيحية وانهتبت إلى عظام القديس فسست فيرير في القرن الخامس عشر، وفيها يتوسع بحث الخطر لصريح الذي تشكبه عدوى المسممين واليهود الذين يعيشون في الحكم المسيحي، وكذلك ضروره اجتثاثهم أو تصيرهم وفي الحب الذي يجادل فيه علماء المسلمين في مسألة وجود العدوى وعدمه وكيفية وجودها - هي شروح الأحاديث التي تُبحث في الفصل الأول ؛ كان المؤلفون المسيحيون ها يصارعون مع السيل إلى أفضل أعمال لمجار العدوى في سياقات أخرى لم يكن عددهم شك في وجود العدوى، ذلك مع أنهم لم يتفقوا دائماً على سبل حدوثها ولا في أي ظروف يكون حدوثها. لم يكن موضع العدوى في أسباب الرص هو المهم عندهم، وإنما من الذي يوصف بالمعدى، ولماذا

إن كانت المسألة هي كون المسلمون أو اليهود أقلية تحت السيطرة المسيحية فحسب؛ لقد كلاهما معدّي قبل القرن الخامس عشر بر من طويل وكان

لتعريف الجذام/المرض بالمعدي في الترجمة اللاتينية لقانون ابن سب في نهاية القرن الثاني عشر دور في استخدام المرض في وصف كل من الحطينة والهراطقة. وكانت الحيوانات في الأساس هي ما ذكرت قديمًا في الكتابات الدينية بأنها معدية. وكانت الطليعة الوراثية المعترضة للجذام/المرض والاعتقاد بأنه ينتقل عن طريق الاتصال الجنسي هما على الخصوص ما جعلًا منه مجازًا قويًا مثل هذا، مجازًا يمكن به تسمية جماعات من الهراطقة أو اليهود أو المسلمين كانت الهراطقة تعد معدية قبل بضعة قرون من إصغاء بيتوس عليها الطابع الجنسي، ميلًا أن الهراطقة هم ذكر المسيح الدجال لكن قوة الربط تتوافق مع المصراحة التي تُطرح بها، ولم يبت المسلمون واليهود الذين يعيشون في الحكم المسيحي معديين بحق إلا بعد عظمات القرن الخامس عشر وأما لا أدعي أن اليهود والمسلمين عُزلوا عن مسيحيي قشتالة وأراغون في القرن الخامس عشر سب هذه العدوى المرعومة، وإنما أحاول أن أثبت أنه كان للعدوى دور في تبرير هذا العزل بأن تنعت الطريقة التي استُخدمت بها الكلمة ومفهومها في النصوص الإيبيرية المسيحية بالعصور الوسطى تطورت العدوى تطورًا مختلفًا عند الكتاب المسيحيين عما كان عند علماء المسلمين؛ وجانب من سب ذلك أنها لم تكن موجودة في السياق الشرعي واللاهوتي عند الأول. وهي في هذه النصوص مهمة أكثر، مطواعة أكثر، تتكيف مع الاحياجات الخطابية والفكرية للمؤلفين الذين يستخدمونها وقد أوضحت المعالم التي استُخدمت العدوى في إطارها، وأصل المعالم نفسها، وذلك بأن بحثت الاستخدام الذي وصفت له في الأدبيات التفسيرية، وفي إطار النصوص التي تُدرس هنا. وبعض الأطراف عما إذا كنا نتفق مع المعايير الاجتماعية والثقافية التي أُلبست للمرض -وهي أعود بالذاكرة إلى دعوى سونتاج المستميتة إلى تجريد المرض من الدلالة المحارية وإن ذهبت سدى-، فنتبع الاستخدامات الخطابية التي وضع فيها المرضُ واستقله تتبعًا دقيقًا فقط يمكننا أن نبدأ في استيعاب تبعات التحامها بالمجتمع.

المصل الثالث

الخلافا في العدوى⁽¹⁾

الصكر الطبّي اليوناني والطب النبوي، ووسائل الطاعون الأولى

«ومما هو خاص بالأطفال، قال الطبري إذا عُلق من باب الفيل قطعة من عرق طفل أبيض من ولاء الأطفال»

محمد الشقوري، القرب الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي

«سبدي، هل ذكر ما يصح به الطبري في تحقيق باب المصل للدراري دواءً للطاعون عنهم؟»

«دفع من هذا وسجّر أن 'لذواء سلاح لمؤمن' حق، ولكن الذي يقول «عُلِّقَ يعضومُ عُملوا على مكائِكُمْ إني عابسٌ فسوف تغمبون» (والشريع نعم في هذا الباب المنسوب إلى الطائفة النجاشية إنما قصده الكد في معرفة لوباء من حيث أساسه الأرضية دون العلوية أو سواها،

(1) الأسياب 261 "Trois maqalat sur la prevention des épidémies" (Gigandet).

والعلامة، باسم حبش 73-74

مؤكد أن ثمة احتمالاً أن يكون ابن حلقون قد قرأ رسالة الطاعون التي كتبها ابن الخطيب إذ نقتده في فاس سنة 360، 1361م، وفي حديثه بعدها بمرس يسير - ولم تعرض آراؤه هنا بدو - إلا أنه ليس لدينا ما يقطع بمراءته لها

كما في التحرر من تعشيه بين الحلق بفعل الجهل والعدوى وهذا كله
ربما تنحصر للإسناد القدر بالعلية أو التهوين

أما القائلون من الفقهاء والمحدثين بانتساب الطاعون إلى وحر الحس،
ويسمي العدوى صدى على المشاهدة والحس والحرية والاستمرار،
فيحصرني حكم صائب لابين الخطيب فيهم فانه لي غير مرة [إن التصامم
عن الاستدلالات العلمية رعاره وتصافر على الله واسترحاص لموس
المسلمين]

عليّ قبل الحسم بديقة جليل الوفاء وأسبابه الأرحمية المدركة ليس من
الصواب ردّها كلها إلى تعصّ الرطوبات والهواء وحده، بل مرجعها أيضاً
إلى معالم هرم الدولة وما يصحّحه من جذبات ومكوس مسكرة تطان
العراعر وتزول ناشاطهم إلى التلذّي فافروال، ممّا يتأدّى عنه ظهور
البصرة في القوت والعلاء، وليس فالتجمعات ثم الطواعين وأرى أن لأهل
السبابة في هذا المسئل مسؤوليه، وبالذات أن للإنسان عله من باب
الحفظ والوقاية استطاعة⁽²⁾

اس حطون في العلامة، سبلم حميش

أدرك الموت الأسود شبه الجريرة الإيبيرية بالقرب من ألمير في ربيع الأول
لسنة 749هـ - يرميو سنة 1348م-، فحاس منها حوالي مملكة عرباطة الضرية
حتى مرر عليها في شتاء سنة 749-750هـ/ 1348-1349م، ودرل على مالعفة
سنة 750هـ (مارس سنة 1349م)⁽³⁾ وإن صعب معرفة عدد من قتله الوباء. وقد
يشته تباين أثره الديموغرافي ناين المنطقة الوافع عيها- ، فالدليل الذي مع
يلمع إلى أنه كان كارثة طبيعية فأنكه دامت حتى حريف سنة 750هـ 1349م.
وقد أثبت بيلار ليرولا ديلعادو (Pilar Lirola Delgado) وعاريجو غلار (Garijo)

(2) الأقباس في صفحي 93 و94 من الصل العربي، وما بين قوسين غير مذكور عي استشهاده
المؤلف [المرجه]

(Gali) وجورجي ليرولا ديلغادو (Jorge Lirola Delgado) ومائة أكثر من نصف العلماء الذين كانوا يعيشون في ألبيريا في هذه الفترة - اثني عشر عالمًا من أصل عشرين - في الموت الأسود، إلا أنهم وقصوا وفي وقتهم حتى على أن يخلصوا من هذا إلى أن المدينة بعمامة شهدت وفاة نصف أهلها⁽⁴⁾ وتلمح كالبرو سيكل (Calero Secall) - بالتحفظ منه إلى احتمال أن يكون من مات بمائة أكثر من ثلاثة آلاف مرة في شهر واحد هو ذروة الوباء، وهو ما يقرب من خمس عدد السكان المقدر يومئذ⁽⁵⁾. وبعض الطرف عن عدد الموتى الحقيقي، فقد كان الطاعون مكنه فاحضة على دولة بني نصر، ألقى أمام أهلها عوائق كثيرة، منها التحط بن محاولة الفرار من الطاعون وبين البقاء، ومنها السيل إلى رعاية من أصابهم الداء، ومنها إن كان يسعي عد الطاعون معديًا أم لا تمهد الحادثة علماء كبر كثر من الأندلس، فكتبوا رسائل الطاعون يجيبون هذه الأسئلة، وعلى رأسهم ابن الخطيب (ت 776هـ/ 1374م) وابن حاتمه (ت 770هـ/ 1369م)⁽⁶⁾، وهم في ذلك استندوا إلى فهم عن الطاعون قولته بصيغة خطابات أو حقول معرفية هي الطب الإسلامي، والطب السوري، والفقه الذي فيه بحث في الأحداث السوية المتعقبة بالطاعون والعدوى

(3) راجع في لكلام عن وصول الموت الأسود الأندلس وأثره الأول فيها (Lirola Delgado, Garijo Galian, and Lirola Delgado. "Efectos de la epidemia de peste negra") و ("Calero Secall. La peste en Málaga") وثمة نسخة أعم عن انتشار الطاعون بجلال بيرييا (Ubreto Aréeta. Cronología des desarrollo)

(4) Lirola Delgado, Garijo Galian, and Lirola Delgado. "Efectos de la epidemia de peste negra" 179.

(5) Calero Secall. "La peste en Málaga", 66.

(6) ولأدبيات التي طلعت حول الموضوع فيه وفرد، والمراجع الآتية على سبيل المثال، لا الحصر (Arié, "Un opuscule Grenadin") و (Ulmann. Die Medizin im Islam. 24.) و (Conrad. "Arabic Plague Chronologies and Treatises" 50) و (Millan, "Tres") و (opuscules inédites", Lirola Delgado, Garijo Galian, and Lirola Delgado, Efectos Gigandet. "Trois maqālāt au sujet des") و (de la epidemia de peste negra) و (épidémies) و ("Trois maqālāt sur la prévention des épidémies") وفي الحاشية الآتية مراجع أخرى

كانت رسائل الطاعون هذه مهمة في زمانها، وقد دام الكلام والمناظرة فيها في المغرب الإسلامي لما لا يقل عن مائة سنة من رحيل أصحابها - كما سرى في الفصل الخامس -، إلا أن ثقلها الكمي عند العلماء المتأخرين يتداعى أمام كتاب طلع من مصر أوائل القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي على يد العالم المشهور ابن حجر العسقلاني الذي نظراً إلى آرائه في العدوى في الفصل الأول. وجاء مايكل دولر (Michael Dols) بإحدى أمهات الكتب في الموضوع ' الموت الأسود في الشرق الأوسط (*The Black Death in the Middle East*)، مؤه فيها إلى أهمية كتاب ابن حجر، وقد أصاب في ذلك، إلا أنه أكد كذلك نمرذ رسائل الطاعون الأدللية، لا سيما رسالة ابن الحطيط. وقد أوحى كتاب دولر بفكرة أحد بها علماء كثر مدحيها، وهي أن ابن حجر محير لسنة واس الحطيط للعقلانية، بحيث بدا أن كتابيهما يشان حرباً بين العقل والقل وأما أدهب في هذا الفصل إلى أن تلك الفكرة غير دقيقة، وأنها متجذرة في إسقاط فهم محترقي للطاعون على كتابين لعائنين هم في الأساس من العصر المتقدم. سأنيت في المقابل أن أصحاب رسائل الطاعون المسممين في الس المائة الأولى بعد الموت الأسود قد نبأيت آراؤهم في إعداء الطاعون، وتبأيت سبل تفسيرهم للدليل التجريبي، إلا أنه يكتر فيهم الرأي شاركيهم المصادر الطية والكتابية المرجعية نفسها كانت اختلافاتهم نتج ثراء المناظرة في مسألة العدوى، لا نتج تواجدها برعة محافظة إلى التمسك بالقل وبرعة إلى التجريبية العقلانية

وقد فصلت النظر في الفصل الأول إلى الأحاديث السوية المتبعة بالعدوى في مصنفات الأحاديث الصحاح المتقدمة والشروح التي كتبت عليها في القرون التي تليتها وهذه المصنفات والشروح مصادر نفيسة عند أصحاب رسائل الطاعون، لكنهم استندوا كذلك إلى معرفتهم بالطلب الإسلامي فيمي إذا قل أن نتقل إلى رسائل الطاعون نفسها أن سطر كيف تكلم في العدوى أطباء شتى المرجعيات الدينية، ممن عاشوا في العالم الإسلامي، وكنوا بالعربية

العدوى في التراث الطبي الإسلامي

للاشتغال الطبي في العالم الإسلامي في العصر المتقدم حدود في الطب المبني أكثره على الطب العاليسوسي الذي راوله الأطباء السطوريون تحت الحكم الساسي الرراشقي في بلاد درس - من القرن الثالث إلى السابع - وفي بعداء القرن الثالث الهجري/ السابع الميلادي، وانتقل بعضهم إلى هذه الأخيرة للعمل في بلاط لحلمة⁽⁷⁾ وقد كانت حفنة بعداد علم فيها الحلفاء «مماسيون بقله رادهم في العلوم بسبب طبيعة حياتهم البدوية، فكفلوا مشروعا صحفا للترجمة من أجل بحصيل الفلسفة العلمية في الثقافة الهلسسة التي ركت على أرض الإمبراطوريتين الساسية والبيزنطية⁽⁸⁾ بذلك نجد أن أكثر الأطباء الذين كن لهم يد في الطب الإسلامي في القرنين الثالث والرابع الهجري/ التاسع والعاشر الميلادي هم من أصل سطوريّ أو صانيّ⁽⁹⁾ وكان أفراد مفكري المسلمين والمسحيين معلوم اليونانية القديمة -الذي دعمه جلية المسلمين- في العهد نفسه الذي صدرت فيه كتب الأحاديث الصالح وإد تعلق عدد لا يستهان به من هذه الأحاديث بالطب والدواء، فلا عجب إذن من أن يأتي المرجعان الطبيان هذان في القرون التي سعت هذه الفترة ويقع أحدهما على أرض خلاف ثم جاء القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، فتوول هذا الخلاف دون لم يحل

(7) راجع (Pormann and Savage-Smith Medieval Islamic Medicine) نجد اصطلاحا

بهدف لتدريج الطب المتعارفين في الإسلام. والدراسة الآتية تدعمه كذلك (Dols Medieval Islamic Medicine) واليات الأولى من كتاب دهر يعقوب مجرد التعليم لرسالة ابن زهران؛ إذ يسقط دعمه بجدة نظر عن حال الدراسة

(8) راجع (Guías, Greek Thought Arabic Culture)؛ نجد كلاما جامعا في حركة الترجمة

وفيه أن «دور وير الادريه قد ترحلت من اليونانية إلى العربية في العصر الأموي، إلا أن النصوص العلمية والطبية تُرجمت للمرة الأولى في عهد العباسيين، ويُحتمل فيها اشتباكات بينه (23 24) وراجع لصفحات 28-34 و 63-66؛ نجد الكلام عن دور الحميفة العباسي الثاني المنصور في إطلاق حركة ترجمته التي منها النصوص الطبية وراجع كذلك مقالاً متعمداً على الكتاب هو (Dols, "Synac into Arabic")

(9) ومنهم من اعقب الإسلام، مثل ابن سهل رئيس نظري الذي كان من عائلة سطورية

بالضرورة- بالتدوير المفصل التام للطب السوي⁽¹⁰⁾ ورسائل الصاعون التي يأتي الكلام فيها في هذا الفصل هي -إلى حد ما- متاح هذه الخلاف؛ ذلك أنك نوبك تجد الحديث والدعاء إلى جانب وصفت الدواء والكلام في آثار المصاح على جسم الإنسان على أن رؤية التراث الطبي عند اليونان عربياً على الإسلام، والطب السوي مثلاً الاشتغال "المرجعي" للإسلام، كلُّ عُلَظ؛ لأن المسلمين نهضوا للكتابة في الطيِّر وللاشتغال بهما⁽¹¹⁾.

وصف الأطباء الذين عاشوا وعملوا في العالم الإسلامي -المسلمون منهم والمسيحيون- فئة من الأمراض المعدية التي ظهرت على الأقل من أوّل القرن الثالث الهجري/الثامن الميلادي. كان على رأسها الجدّام، لكن ذكرت أمراض غيره كذلك، مثل الحرج والجلدي والطاعون. بيد أنه لا فارق بين فيها بين العدوى (contagion) والإصابة (infection)، ولا يتبدّى دائماً مقصداً الكاتب الواحد من استخدامه كلمة عدوى أو إلحاحه إلى مفهوم العدوى، نعم كما هي الحال من إيزيدور الإشبيلي وأطباء إيسيريا المسيحية الذين كتبوا رسائل في الطاعون في القرن الرابع عشر⁽¹²⁾ وكان كلمه عدوى في حل الأحوال يراد بها

(10) وأجمع كلام وأنتبه في مائة الطب السوي وتطوره هو (Perho. Prophet's Medicine) وتجد معديقات أخرى على الطب السوي في (Bürge! Medieva. Arabic Medicine) و (Karmu. Al-Tibb al-Nabawi)

(11) راجع (Savage-Smith. Medicine', 929)، وراجع كذلك المصن 25 من الباب السادس في مقدمة ابن خلدون. تجد استعراضاً لسجلات المسلمين الطبية وراجع مدخل الشرح الشريف لابن حجر 4 107 124؛ تجد سويّاً لضرورة دراسة الطب بين المسلمين على الخصوص

(12) يعلّى مايكل دولر في كتابه عن الموت الأسود على الفارق بين العدوى (con agion) والإصابة (infection) يقول فجاء كلامي في إنكار المسلمين فكرة العدوى فأولت فيه كلمة عدوى (infection) في النصوص العربية بدلالة واسعة بحيث تضم معنى العدوى والإصابة كليهما. وذلك غير سائع في الاصطلاح الطبي السائر إذ معنى كلمة (con agion) انتقال المرض بواسطة، أما (infection) فتحمل معنى عيب هذه الوساطة وانتقال العدوى البكتيرية مباشرة، والتفريق بين الكلمتين مهم في الطاعون؛ فالطاعون الببلي (bubonic plague) يعني، أم الطاعون الرئوي (pneumonic plague) فيصيب ويفيد هذا التفريق في

قدره الممرض على الانتقال من حامل له إلى آخر، لكن سبيل هذا الانتقال عاليًا ما تكون عامصة، ويوافق المفهوم أَسَب (إيتيولوجيات) الممرض القائمة على قاعدة تلوث الهواء (المسارما)، ويوافق حتى وساطة الحن

كان علي بن سهل رتب الطبري (ت بعد 240هـ/855م) من بين المسيحيين انديس عاشوا في بغداد، وهو طبيب وفيلسوف عاصر ابن قتيبة -اندي جاء الكلام في آرائه عن العدوى في الفصل الأول-، وقد بسط بضع ملاحظات لافتة لنظر عن العدوى في كتابه فردوس الحكمة في الطب⁽¹³⁾ لا يقول اس سهل صراحةً إن الطواعن معدية -وهو يعزو وقوعها إلى فساد الهواء-، إلا أن كلامه صريح في إعداد الجذام، إذ يقول «يكون الجذام من مره سوداء فاسدة تفسد بها سائر الأحلاط ويصل الفساد إلى الرئة ويحمد الدم ويتأثر شعر الحجاب ويذهب الصوت ويتشبح الأطفال وتسقط أربعة الألف وأطراف الأصبع، وربما جرى ذلك في الطفلة فلا يسلم لذلك الولد من الجذام وهو من الأدوية التي تعدي من قرب منها مثل الحكة والجذري وأكثر ما يكون الجذام في ابدان الباردة والهواء الفاسد ومن أكل الأجبان والألبان ولحوم اسفر وتبوس حليبي وأطعمة غليظة، وهو داء لا يكاد يبرأ»⁽¹⁴⁾ بسبب هذه المقرة الدرجة التي حُذرت بها أسباب الممرض قبل المحترن بأنها عوامل كثيرة تحاور الانتقال أو العدوى، ومنها على الخصوص فساد مواد الأحلاط في المرء بالمسح والحمية.

أما فُطَا بن لوقا (215هـ/830م - 297هـ/910م أو 308هـ/920م)، فهو

= فهم ظاهره لموت لأسود في اساريج، لا أن رسائل المصور الوسطى في الطاعون لم تأب بتعريف مثله كـ أن القول بلا عدوى يعني فهمه بأن الممرض يأتي من عند الله رأسًا وبهذا المعنى يعني عدم التعريف بين دلالاتي (infection) و (contagion) (Black Death, 74) راجع كذلك ملاحظات أوسمان (Ullmann) في (Islamic Medicine, 86-96)

(3) فردوس الحكمة في الطب، لاس سهل رتب الطبري ورجع في هذا الكتاب (Ullman. Dic. Medizin im Islam, 19-22)

(4) فردوس الحكمة في الطب 225 ومذكور في صفحة 216 الكلام عن الطواعين ويمكن درتها بحرق الأخشاب طبع البراذخ اهتمامًا بالبراط

طبيب مسيحي عاش في بغداد ومات في أرمينيا، كتب رساله بسط فيها الحجة لمدى بعد العدوى من أن تكون مفهومًا معرّفًا تعريفًا دقيقًا، وقربها من الدلالة التي يمكن أن تنزل على ظواهر شتى. يرد ابن لوقا بين أطباء العلم الإسلامي بصره مؤلفًا بشامه إلى ظاهرة العدوى، وهو كتاب في الإعداء⁽¹⁵⁾، بسط في مستهل تعريفًا دقيقًا للعدوى «إن الإعداء قذح يقدح من بدن مريض في بدن صحيح فيعرض في البدن الصحيح من الممرض مثل ما يعرض في البدن المريض؛ فهذا حدّ الإعداء» إلا أنه يذكر بعدها أن مآله الإعداء مسألة خلافية، وأن الآراء فيها تراوح بين إبطالها وبين مصححها إلى حدّ تجوير أن ينقلها من ينوّم و«فما قويًا»⁽¹⁶⁾، ويصرح سعيه من الرأي الثاني، ويصرّح سبب ألا معنى للاعتقاد بأن الوهم قد يعر عن تعبيرات جسمانية لكن «معدوى عده تقع بالامفعالات الخمسة لا محالة، مثل أحوال الحر والشتاؤ والتأثيرات والشهوات الحيوانية»⁽¹⁷⁾. ويذكر في الشهوات الحيوانية أن القراءة في اوصاف الجماع يمكن أن يسبب إثارة جسيمة⁽¹⁸⁾، ورد على ذلك أن كثيرًا من الناس يحبون رؤية غيرهم

(15) راجع (Qustā Ibn Lūqā, Abhandlung über die Ansteckung) وراجع في سيرة ابن لوقا (Gerr: Bos. Qusta Ibn Lūqā's Medical Regime for the Pilgrims to Mecca.)

(The Risāla fi tadbīr safar al-hajj (Leiden: Brill, 1992), 1 ff

(Ibn Lūqā Abhandlung über die Ansteckung, 2- 3). (16)

يقول في هذا المعنى «كذلك لتقوى النساء أن يعرض بعضهن في بعض» (17)

قد من أحد يرى محروما كذا من هذا التأثير ما يوقع في النفس الانفعال وإن كب لم تتعرف عليه فقد رأينا كثيرا إنسان رأى قوما يصحكون وهو لا يعلم لماذا يصحكون فصحت لصحكتهم. رأينا كثيرا إنسان رأى قوما يبكون وهو لا يعلم لماذا يبكون فسكى لكنهم

وقد بلغ من قوة هذه المشاهدة في الانفعالات لسانية حتى صار يوجد مثلها كثيرا في الانفعالات البدنية وإن الإنسان يرى من عذ بعض فيمن، وربما تدعى مفاعس بعضها من يريد أن يسهه فيمن ذلك الإنسان وهم. وقد يعرض مثل ذلك في الشتاؤ وفي غيره من الانفعالات التي تشرك فيها النفس والبدن» [مترجمة]

(18) يقول في هذا المعنى «فأما ظهور هذا الانفعال في البه والشهوات الحيوانية فمحدود كل مقدور حتى إن كثير ممن تتطلب فيه هذه الشهوة إن بر الأفعال التي يفعل بها مضرة في الكتب فيدعو ذلك النظر إلى الانفعال للفعل والحركة لاستعماله» [مترجمة]

في وضع الجماع لأن ذلك يثيرهم. فلولوا ما في الأحاديث التي يُتحدث بها في هذا الجنس من الفحش لذكرت منها أحاديث بديعة عجبية سمعتها عن ثقات في قوم بابل من أهل رماسا»⁽¹⁹⁾ ويدلل نصيب آثار الإباحية في كلام في العدوى على فهم للمصطلح أوسع - إلى حد ما - مما اعتد سطره في العصر المتقدم.

وعندما بحث ابن لوقا العدوى في تعلقها بالأمراض، يأخذ بعهم غالينوسي عن «الميارما الموصمية» بأنها تأتي حل الأمراض المعدية - بعد الهواء لأسباب أرضية - أي محارات متنة ترتفع من السباح⁽²⁰⁾ والعياص أو النار، أو أسباب سمائية أي تعاقب المصول وحرارتها، لا الأصول النجمية - ، فُسششق إلى الرثتين والمصحريين، ويدخل ماعس الجلد، فتعسد الأعضاء الداخلية، وتعسد الروح. وبمجرد أن يصب هذا الحار الإنسان، يولد حسده حارًا مثله يمكن أن يصيب من يحاطهم⁽²¹⁾ وحير مثال على هذه الأمراض عند ابن لوقا هو الجدام، إذ يقول إن في كل مدينة من بين المقلس ودمشق مواضع معروفة للجدام سبب حظورة محاطتهم⁽²²⁾ إلا أن ثمة أمراضًا أخرى قد عالينوس إنها معدية، منها حمى اللقي والجرب⁽²³⁾ ويظهر خلافًا مع عالينوس

(19) المرجع السابق 18 21

(20) «الشحه هي ارض ذات بر وبلح، والجمع سباح، وقد انسحب الأرض، أي صارت سباح»، العاموس المحيط [الترجمة]

(21) (Ibn Lūqā, *Abhandlung über die Ansteckung*. 24-25).

(22) وهذا يشهد ابن لوقا بعظه الأسعف عريموزيوس مارينانيس (Gregory Nazianzen) (ت. 389م) حول إعطاء العقراء صدقات، وفيها يرثي الأسقف لإبعاد المجدومين حتى من الأنهار، المرجع السابق 26 27

(23) يرمي ابن لوقا إلى اعتماد تعليمات عالينوس على العنوى إلى التفصيل، فيقول «هذه هي لأمراض لي ذكر عالينوس أنه يعرض فيها الإعداء وإن كان لم يأت بعظه ذلك ولا نكتم فيه كلام محضًا»، المرجع السابق 28-29 ويقول محقق مخطوط ابن لوقا هارموت فاندريش (Harmut Fändrich) إن المرجح أنه يمرؤ إلى كتاب عالينوس أصناف الحميات (De februum differentiis) الذي ترجمه إلى العربية حسين بن إسحاق (ت. 260هـ/873م)، وهو أكبر من يمثل حركة الترجمة التي بدأت في القرن الثالث الهجري/الناصف الميلادي، وأكثر مترجميها إلتجا ر. جع (Sezgin, G.A.S. 3: 247-56)، نجد نسخة من ترجمته

يذهب إلى أن الرمد لا يكون عن فساد الهواء، وإنما يقع عندما تلتقي نظرة صحيح نظرة مريض⁽²⁴⁾ وكأنه هنا يستند إلى قاعدة الأشعة التي طلع بها معاصره الكندي (ت. نحو سنة 256هـ/870م)، وهو فيلسوف دغم أن الأجسام تنقل أشعة تعرض سمات مثل سمات الأجسام نفسها⁽²⁵⁾. ومن المحب أن اس لوقا فاته ذكر العلوى مع الأمراض الوبائية، وناهيك منها بالطاعون؛ ذلك أن حل الأطباء الذين خلفوه عدوه معذباً. على أنه علق على الطريقة التي بها يمكن أن يكون للأمراض التي يسببها فساد الهواء آثار متباينة على من يتعرضون له، وذلك استناداً إلى قوة "الروح الحيوية" في المريض⁽²⁶⁾ وهو ملحظ مهم؛ لأن أحد أقوى محال القَد التي يمكن أن تؤخذ على نظريه الميازما هي أنها إن كانت صحيحة؛ فلا بد من أن يموت في الوباء كل من يتعرض للهواء فاسد، وهو ما سره في رسالة ابن حجر في الطاعون

وجاء اثنان من معاصري ابن لوقا، هما محمد بن زكريا الرازي (ت 311هـ/923م)، وثابت بن قُرّة (ت 288هـ/901م)، فجاورا ما وقف عنده ابن لوقا بأن رادوا أمراض عاتية المعدية الأمراض الوبائية، وبأن أوثقوا قربها بالأمراض الوراثية أما ثابت بن قُرّة، فيذكر في الفصل الأول من كتابه كتاب التدخيرة في علم الطب أن الأقدمين صرحوا بإعداد سبعة أدواء هي: «الجذام، والجرب، والجذري، والحصّة، والبخر، والرمد، والأمراض الوبائية»، وبسبعة وراثية هي: «الجذام، والبهاق، والدق، والنسل، والاكنتاث، والقرس، والصرع»⁽²⁷⁾، وبقي الرازي على هذا الاقتراح في كتابه المؤثر الحاوي في

(24) يعون في هذا المعنى «وأنما يكون الإعداد في الرمد من قبل لشعاع البصري الذي في العين الرمدية. وذلك أن الشعاع البصري الذي يمتد من العين الصحيحة إذا لاقى الشعاع المبث من العين الرمدية، وهو ضعيف، ضعف بضعفه وفسد بفساده فأثر ذلك في العين الصحيحة نفسها رمداً» [المترجمه]

(25) (Travagha, *Magic Causality, and Intentionality*. 20 ff).

(26) (Ibn Lūqā, *Abhandlung über die Ansteckung*. 28-29.)

(27) راجع (60-61) «Book of Treasure» Meyerhof, راجع كذلك (Ullmann, *Die Medizin*)

الطب، مستشهداً، بحالبوس في الطع الإعدائي للمرضى، والناسي، والمجرب، والرمذ، وقرح الرئة، والحكة، والسل، والصرع، -وللمعجب- الصلح⁽²⁸⁾ ويستقي من الطري يقول إن الحدام والس والصرع والبواسير أمراض وراثية، ويتبع الحراني وابن لوق فيصم الحدام في الأمراض المعدية⁽²⁹⁾ وقد ذكرت أيضاً أنه يستشهد برأي حالبوس في أن الرمد معد، لكن كأنه يقدم رأي ابن لوقا في أنه ينقل مأسعة الإبصار نفسها، فيقول إنه لا يتأثر بالمرض من لم يطر حامل المرض إليه⁽³⁰⁾

هذا استعراض وخير لمؤلفي العالم الإسلامي من القرن الثالث إلى الرابع الهجري/التاسع إلى العاشر الميلادي، يتضح منه أن غالب علماء الطب أقروا بانتقال الأمراض بين الناس، وأنها كانوا يسمون مجرى الانتقال 'عدوى' دون بأس كذلك بين أن ما اعتقدوا وقوع الانتقال به كان يحمل المياريما الموصية أو مصاد الهواء، هذا إن بحثوا فيه وقد ظل فهم العدوى هذا في الشرق الأوسط -مثلما ظل في أوروبا- حتى القرن التاسع عشر، وذلك تعبيرات طعيمة، منها التصيل في آثار الهواء الفاسد على توارن الأحلاط في الجسم⁽³¹⁾. وعندما ننظر إلى الماطرات التي جاء الكلام فيها في هذا الفصل عن إن كان ينبغي عد الطاعون على الخصوص معدياً، فهم أن ملحظ أنه لا مصدر من تلك المصادر المتقدمة بمرء الطاعون بالإعذاء مع أنها ذكرته بأنه نتاج مصاد الهواء⁽³²⁾. ربما لم

١٠ (Sezgin, GAS 3:260-61) و (Im Is'ia'm 136, 244) تجد حججاً بأن ابن مرة ليس هو

مؤلف هذا الكتاب

(28) الحاروي في الطب 8 382٦ 3824

(29) ولا يصح لي من مؤبه الحراني إلا ما روي عن رحيله من الشرق الأوسط إلى الأندلس في عهد محمد بن عبد الرحمن الذي حكم في العبره 238-273هـ/857-886م. راجع (Sezgin, GAS 3:258)

(30) الحاروي في الطب 8 3823-3824

(31) راجع القانون في الطب لابن سينا 8 2616، وصفيحة ٦03 من الموجز في الطب لابن الميس (ب. 687/1288م) تجد آراء متأخرة عن المستوى مع الجدام.

(32) راجع فردوس الحكمة في الطب 233 والقانون في الطب 8 2616

ير أطباء هذه الفترة حاجةً إلى تعيين ما هو مسلّم به عندهم، إلا أن إعمالهم هذا قد يرس على الأطباء المتأخرين -إذ ما لقيتهم مصادر ديبية وطبية متعارضة- أن يصرحوا بأن الطاعون استثناء من الأمراض الوائية، وأنه غير معد على الحقيقة.

إقرآن الطب الإسلامي بالحديث السوي

عالمًا ما يصوّر الطب السوي بأن له جدورًا في كتب الحديث الصحاح وأعراف كانت موجودة قبل الإسلام، إلا أنه لم يصبح فرعًا معرفيًا قائمًا بذاته حتى القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي، عندما طلع ثلاثة علماء من دمشق - وكلهم من تلامذة العالم الحسلي الكبير ابن تيمية (ت. 728هـ/1328م) - بيطوا لقرائهم منهاجًا طبيًا معصلاً ومستحدثاً⁽³³⁾، وهم شمس الدين الذهبي (ت. 748هـ/1348م)، وابن قيم الجوزية (ت. 751هـ/1350م)، وابن مفلح المقدسي (ت. 763هـ/1362م). أحيانًا ما يتقدون الطب الإسلامي المستند إلى تراث اليونان، إلا أنهم أخذوا كذلك بمبانيه النظرية الرئيسة، منها وجود أحلاط أربعة -هي الدم والبلغم والمرتان الصفراء والسوداء- تظل مرتبطة بعناصر أربعة -هي النار والهواء والماء والتراب-، وتبقى عد سلامة الجسم في تناغم بعضها مع بعضها تتوقف حياة الفرد على حرارة جسمه العريرية التي تنتقل بثلاثة أعرب من الأرواح -طبيعية وحيوانية ونفسية- تعدي قوى متناظرة⁽³⁴⁾ ويحدد مراح كل واحد علاقةً المعاصر بداخله، وتناسب هذه المعاصر فيه ساء على عصره، وجسمه، وعاداته، ومهنته، ومساخ موطنه⁽³⁵⁾. ويسمر اضطراب علاقة أحلاط الفرد عن المرض، إلا أنه كان على الأطباء مراعاة أن علاقة الأخلاط المتناغمة تختلف في كل مريض لاختلاف أمرجهم.

ويعدن كلام إرميلي بيرهو (Irmeli Perho) المعصل في الطب السوي كثيرًا

(Perho. Prophet's Medicine. 11)

(33)

(34) وهنا أتبع وصف بيرهو (Perho) إلى حد كبير المرجع السابق 44-46

(35) المرجع السابق 44.

مما سبق من توصفات هذا الفن من اشتد المرء إلى ما شاع من أوصاف الطب السوي في الأدبيات المردوجة؛ لظن أن تناول الطاعون والعدوى في الطب السوي قائم كله على الأحاديث النبوية وسبل العلاج الشعبية⁽³⁶⁾. والحق أن نقص ابن خلدون (ت 808هـ/1406م) -الذي يكثر الاستشهاد به لجعل الطب السوي مصدراً للمعرفة الطبية قد أخذ به العلماء -بلا مآخذ- ليكون بقْدَ جامعة وواقياً لهذا الفن⁽³⁷⁾ وتحديداً لأن الطب السوي الموجود في مؤلفات علماء دمشق الثلاثة -التي طلعت في القرن الرابع عشر- ليس مجرد تجميع للحديث؛ فلا تصح ملاحظة ابن خلدون فيها تماماً.

تحسن برهوه الحجة في أن الطب السوي -لا سيما الذي في كتاب ابن القيم هو محاولة من المحدثين -الذين حالوا اعتقاد الأثمة وإنكاره المسيية أن يسوا لجمهور عريض من الناس صحة ما جاء من طب في أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم⁽³⁸⁾ ولأن أولئك المؤلفين اتبعوا شيخهم ابن نيمية في تصد المذهب الأشعري وموقعه من المسيية؛ فهم يكادون لا يجدون ناساً في الأحاد بإمكان انتقال الأمراض، ذلك مع ما قبلهم من النبي صلى الله عليه وسلم من طهر إنكار العدوى⁽³⁹⁾ وإنما ما فيه أهمية محورية في كلامنا هذا هو منذ أن التوكل على الله تعالى الذي حصته الأوساط الصوفية

(36) سجد في (Ullmann, *Islamic Medicine* 4-5) و (Savage, "Medicine" 927-30).

و (Gallagher *Medicine and Power in Tunisia*, 8-10) ما يفتح في الطب البيروني بعمامة (37) راجع ما في الحاشية السابقة، نجد مثالين للاستشهاد ابن خلدون، وبعد الفقرة المعنية في الفصل 25 من الكتاب لندس من المقدمة، وفيه يذكر ابن خلدون قول النبي صلى الله عليه وسلم "أسم أعلم بأمور دينكم"، ويقول إن اتباع الطب الذي رجع في الأحاديث المنقولة عن النبي صلى الله عليه وسلم فعل إيجابي، وليس من الطب المراجعي (490-491) وذكر ابن القيم الحديث نفسه، ثم استشهد به حمدان خوجه في القرن التاسع عشر، راجع له إتحاف المنصفي 66 راجع كذلك (Perho, *Prophet's Medicine* 98).

(38) (Perho, *Prophet's Medicine* 3, 70-71).

(39) راجع في الكلام عن دم ابن تيمية لمكلام معال هنري لاوس (Henri Laoust) عنه في (Encyclopedia of Islam, 2nd ed., 12 vols. (Leiden, Brill, 1960, 2004) وراجع في علاقته بالدمي ("Did Ibn Taymiyya Have a Screw Loose?" Little,

بعائيتها، وكان لا بد من إحسان ربطه بالطب والإعداد. تقول بيرهو إن من الطب البيوي -الذي كانت بداياته في القرن الثالث الهجري/ السابع الميلادي- كان على الحقيقة ردًا من العلماء الذين رأوا أن التفسير المعالي للتوكل لم يأخذ في حسبان موقف النبي صلى الله عليه وسلم بمبته من الطب⁽⁴⁰⁾ وجاء علماء من القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي على علم بالطب -مثل عبد اللطيف العدادي (ت 629هـ/ 1231م)، والكحلان بن طرخان (ت. 720هـ/ 1320م)-، فأخذوا بالمؤلفات القديمة هذه -التي تحاور قديلاً السرد لما قاله النبي صلى الله عليه وسلم في مسائل معقدة بالطب-، كما رادوه إطاراً إسلامياً مستنداً إلى تراث اليونان⁽⁴¹⁾ ثم استكشفت التفسيرات المعقدة لهذا التوفيق بين تراثين مختلفين تمامًا في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، وذلك عندما فُصل الطب البيوي تمامه في كتب الذهبي وابن القيم وابن مفلح⁽⁴²⁾

كتب الثلاثة في السنوات التي كانت قبل الموت الأسود، وسطوا في كتبهم حججاً دامغة لانتقال المرض بين الناس في حال الطاعون. بيد أنهم حالوا مؤلفي الأندلس ابن الحطيط وابن خثمة في أنهم لم يسبب إليهم الرأي الشاذ من العقلانية في عالم تهيم عليه الأصولية، وهو الحق ويرجح أن يعرَى هذا البون إلى عملهم في إطار عظم فيه الأحد بالسنة البيوية، فلم يكرّ صحتها عند ملافاة أدلة تجريبية تحالها. وسأبحث في الصفحات الآتية طريقتي ابن القيم والذهبي في تعرضهما للمعدوى برسائليهما، وهما عالمان كان لهما ذكر وإقان واسع بين الناس داما حتى اليوم.

يأتي كتاب ابن القيم في الطب البيوي في باب من كتاب له أطول هو راد

(40) وأقدم مثال على ما جاء في الطب البيوي كتبه عبد الملك بن حبيب الشافعي الفرطبي (ت. 238هـ/ 853م)، راجع (Perho, *Prophet's Medicine* 53)، وهو مترجم الآن. راجع مختصر في الطب لابن حبيب.

(41) (Perho, *Prophet's Medicine*, 56-57)

(42) المرجع السابق 63

المعاد في هدي خير العباد⁽⁴³⁾، ويعرض للمعدى في المفصّل، الخامس فصل في هديه في الطاعون وعلاجه، والاختراز منه، والسابع والمشرّين هديه صلى الله عليه وسلم في التحرر من الأتواء الممّدية بطبعها وإرشاده الأصحاء إلى محاربة أهلها⁽⁴⁴⁾ ويستهلّ فصل الطاعون بأحدِيث أحدهما يصف الطاعون بالشهادة لمن مات به، لكنه يكمل بالكلام في وصف الأطباء للطاعون ولأعراضه، فيقر بصحة ملاحظ الأطباء فيه، إلا أنه يرى أنهم فاتهم كُتب أمره بعدم أخذهم كلام النبي صلى الله عليه وسلم عنه في تمام حسابهم والطاعون شهادة للمسلمين، هذا ما يقوله النبي صلى الله عليه وسلم، لكن من القيم لا يقول به من فعل الجبن. وفي نقل شرحه لأسباب المرض مطوّلاً فائدة

وهذه العلل والأسباب ليس عند الأطباء ما يدفعها، كما ليس عندهم ما يبدى عليها والرسول تخبر بالأمور العنيفة وهذه لأنّ لتي أدركوه من أمر انطاعون ليس معهم ما يبي أن تكون بتوسط الأرواح فإن تأثير الأرواح في الطعنة وأمر صه وهلاكها أمر لا يكره إلا من هو أجهل الناس بالأرواح وتأثيراتها، واصفال الأجسام وظائرها عنها، والله سبحانه قد يجعل لهذه الأرواح تصرفاً في أجسام بني آدم عند حدوث الهواء، وفساد الهواء كما يجعل لها تصرفاً عند غلبة بعض المواد الرديئة التي تحدث لدنوس هيئة رديئة، ولا سيما عند هيجان الدم والبرزء السوداء، وعند هيجان المنى فإن الأرواح الشيطانية تتمكن من فعلها بصاحب هذه العوارض ما لا تتمكن من غيره ما لم يدفعها دافع أقوى من هذه الأسباب من تدكير والدعاء، والانتهاال والتصرع، والصدفة، وقراءة القرآن

والمقصود أن فساد الهواء جزء من جراء لبس النام والعدة الماعلة ليطعون، وأن فساد جوهر الهواء الموحب لحدوث الهواء وفساده يكون

(43) وقد ترجمه د.ب. الطب البيوي، لأن إلى الإيجلييه في (Ibn Qayyim al-Jawziyya Medicine of the Prophet)

(44) المرجع السابق 27-32 و 110-116

لاستحالة جوهره إلى الرداءة؛ تعلية إحدى الكيفيات الرديئة، كالعفونة والتشنج والسُّمُيَّة، في أي وقت كان من أوقات السنة، وإن كان أكثر حدوده في أواخر الصيف، وفي الحريف غالبًا لكثرة اجتماع الفصولات المرارية العادية وغيرها في فصل الصيف، وعدم تحليلها في آخره. وفي الحريف، لبرد الجو، وردغة الأبرمة والمصلات التي كانت تتحلل في ر من الصيف، فتتخسر فتسحق وتمصر، وتحدث الأمراض العفة ولا سيما إذا صادفت البلد مستعدًا قابلًا، رهلاً، قليل الحركة، كثير المواد. فهذا لا يكاد يعلت من العطب⁽⁴⁵⁾

يحتج ابن القيم لمرجعية الحديث السوي المطلقة، إلا أنه يصعها في الإطار الخلطي للطب العاليسوسي وتحديداً لأنه لا تنصح أسباب الطاعون -ولم تكن أدوية رمة فاعلة-، استطاع أن ييسط عن الوباء نظرية سببية مركبة ومتأصلة في قبول الأسباب يجعل الله تعالى في الأرواح تصرفاً في التركيب الخلطي لبي آدم، ولا يدع عن المرء الطاعون إلا التنصرع لعابته تعالى. واللافت للطرها أنه وكأن ابن القيم لا يحتج لتوسط الأرواح -أي الجس في وخر الأجسام، وإنما يحتج لاحتلال الأرواح داخل كل إنسان⁽⁴⁶⁾ ويحالف هذا الموقف تماماً الموقف الذي اتخذه ابن حجر بعد ذلك في القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي

يؤكد ابن القيم في الوقت نفسه أن فساد الهواء شرط في وقوع الطاعون، وبذلك يرد الفهم الأشعري الرئيس عن جريان العادة. وتؤكد هذه القراءة تعليقاته الوجيزة عن العدوي التي صاغها في إطار الحديث المشهور الذي جاء في السهي عن القدم على أرض وقع بها الطاعون أو الحروح منها⁽⁴⁷⁾، فيؤكد ألا يعادر المرء هذه الأرض لا لأن عليه الثقة بالله تعالى فقط، وإنما كذلك لأن أئمة

(45) المرجع السابق 28-30، وقد عطف ترجمة جويستون (Johnstone) راجع كذلك الطب النبوي 29-34

(46) (Perbo, Prophet s Medicine, 127-28).

(47) الطب النبوي 31-32

الأطباء يقولون إن الجسم في زمن لوباء نُصعفه، (لرياضة) (الحركة) غير الضرورية، ويصبح معرضاً أكثر للمرض أما لقدوم على الأرض التي وقع بها الوباء؛ فيعكس فيه من لقسم ترتيب مرجعته، فيبدأ بحثيات طيبة في بدء المراء خارج هذه الأرض. أن يحتسب الأسباب المؤدية، وأن يأخذ بالعافية، وألا تستشق الهواء البارد، وألا يحاطل المرمى فيفلوا له مرضهم، وهذه الأخيرة أكثرها إدهاشاً⁽⁴⁸⁾. ولم يذكر أن العن تآدى بالاعتقاد في الظيرة أو العدوى إلا بعد ما سرد هذه العوامل، واستند في هذا إلى حديث النبي صلى الله عليه وسلم. ويحتشم الفصل بذكر بضعة أخبار عن رجوع عمر رضي الله عنه عن الطاعون في سرع

ويعود اس لقيم إلى مسألة العدوى في الفصل السابع والعشرين، ويستنهه بالأحاديث النبوية التي جاءت في الجدام⁽⁴⁹⁾ يسط الرأي الإسلامي-اليوناني بأن الجدام من العمل المعدية (الوراثية)، وهو ما يوافق الأحاديث التي فيها الإحراز من العرب من المجدومين يمكن فهم العدوى بأنها تأليف بين استعداد البدن لقول لداء، وضعفه إثر الخوف والوهم -وهو مفهوم يكرر بكلام اس لوقا في العدوى لفسية، وتأثير رائحة لعليل. ويستتمسك ابن القيم بأن أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم التي في ظاهرها محاولة انتقال الجدام -منها حديث إنكراه صلى الله عليه وسلم للعدوى هي في الحق ليست معارضة ويشكك في تأكيده هـ في صحة الأحاديث التي تكرر العدوى، فستشهد بأن فتية من رأي الثقات، ثم ينتهي إلى التفريق بين العدوى في حال الجدام وبينها في حال الطاعون. فالأول مفصوح بنقله، والثاني أمره أعقد من القطع فيه ويشبه كلامه هـ ما محده في شروح الأحاديث التي جاء الكلام فيها في الفصل

(48) وصف ابن القيم هذا الاسفل هكذا: «أن لا يجدوروه المرضي الذين قد مرضوا بذلك،

فيحصل لهم بسجورتهم من جنس أمراضهم.

وفي سن أبي دلود مرفوقاً: «إن من بحري التلب» قال ابن قتيبة: «العرق» مداء الوباء،

ومدادة المرضي» المرجع السابق 31-32

(49) المرجع السابق، 11 وما تلاها

الأول، ورد عليه أنه يبسط آراء جماعات كثيرة شتى ويصرح بتوجيهه الأول بأن النبي صلى الله عليه وسلم قال مقالين مختلفين لمخاطبين مختلفين، كل ما يليق باستعداده واقتداره «معضن الناس يكون قوي» لإيمان قوي التوكل، يدفع قوة توكله قوة العدوى، كما تدفع قوة الطبيعة قوة العدة، فتظهر. وبمعضن الناس لا يتقوى على ذلك، فحاطه بالاحتياط والأخذ بالاحتفظ وكذلك [هو] صلى الله عليه وسلم فعل الحاليتين معاً وهما طريقان صحيحان أحدهما للمؤمن القوي، والآخر للمؤمن الضعيف⁽⁵⁰⁾. ويبسط ابن القيم بعد هذه الفقرة بصيغة آراء - كلها مشابهة لما جاء الكلام به في الفصل الأول -، ويحتتم الفصل تأكيد صعب الأحاديث التي نكر الاعتقاد في العدوى ويحيل الفارئ في حاتم تعقبه إلى كلام أطول في المسألة يمسها بكتب آخر له هو مفتاح دار السعادة، وفيه يقول قولاً صريحاً إن العدوى جعلها الله تعالى سبباً لدعوة من بين بضعة أسباب، وإن إنكارها إنكاراً لشريعة تعالى⁽⁵¹⁾

يلمح هذا الكلام بقوة إلى أن ابن القيم أيد وجود العدوى، وكحدث محلها سبباً بين أسباب جعل الله تعالى فيها قوة سببه وأعراضاً⁽⁵²⁾ وعندما يعاقل المسلم قوي الإيمان عن حقيقة إعداد الأمراض، فليس ذلك بإنكار للعدوى، وإنما هو اعتقاد بأن إحسان الظن بالله تعالى والصبر له بالدعاء هما في ذاتهما سبب لوقايته من المرض ويعظم الدور الذي تؤديه لنفسية في الشخص من المرض عند ابن القيم؛ إذ إن خوف العدوى يضعف سبة المرض، ولا بد من أن تستند به حجة الله تعالى⁽⁵³⁾

(50) المرجع السابق 114 يذكر ابن القيم كذلك أن العدوى التي أنزلها النبي صلى الله عليه وسلم هي ما جاء وصفها في حديث المرأة لبي. أن الشؤم في دهرها وأرادت حجره إلى آخر، راجع المرجع السابق. ويبحث بيرهر هذا لحدث في (Prophet's Medicine 92-93)

(51) راجع (Perho, Prophet's Medicine 99) راجع كذلك مفتاح دار السعادة لابن القيم 3 379 172

(52) نجد دليلاً آخر على تأكيد ابن القيم نظرية الأسباب في كتابه منارج النالكين 3 494 501

(Perho, Prophet's Medicine 99-100).

(53)

كذلك نجد هذا التوفيق بين الطب السوي والطب الإسلامي اليوناني في كتاب شمس الدين الذهبي الطب السوي^{٩٤}، وهو كتاب يكشف عن معرفة عميقة بالتراث الإسلامي-اليوناني، تمامًا مثل كتاب بن القسّم في الطب السوي، ويستشهد فيه صاحبه برجال ثقافتهم مثل ابن سينا في مسائل مثل نصف الطاعون^{٩٥} يعرض الذهبي للعدوى والطاعون في سبب منفصلين، أم الأول فعنوانه "في كراهية ورود المريض على الصحيح"، أم الثاني فعنوانه "في الطاعون والوباء"، ويروي في الأول حديث لسهل عن ورود المُمرض على المصحح، لكنه يذكر أن هذا الحديث لا يريد الرجل لمريض، وإنما الذي مرضت ماثبه^{٩٦} ويحدد حدو أصحاب شروح الحديث التي تُرسب في الفصل الأول، فيصر سبب قور لسي صلى الله عليه وسلم بأنه الحون بين المرء وبين الاعتقاد في العدوى، وسعه بإطمان لسي صلى الله عليه وسلم بعدوى. وكان الذهبي يوسع رده للعدوى إلى امتقان الممرض على العموم، ولا أنه ينكر تفسير من فتنة بان إعدام يتفق بر نحة المخلوم ثم يؤكد بعد ذلك- أم أسباب الطاعون، فسردها مثلما سردد ابن القيم- الأحاديث السوية التي تؤكد أن الموت بالطاعون للمؤمنين شهادة، وأنه نقاب دجر أرسل على بني إسرائيل، ونهى عن العدوم عليه أو الفرار منه على أن يدمي يجور ابن القيم في تأكيده أهمية صدق لهوء في إيفاع الطاعون ولا يذكر دور الحن في أي موضع، وإنما

(٩٤) تسبب دبرجو إلى دبره من مخطوط الطب السوي، فذهب إلى بني إمكان كتابه جلال الدين أسبوطي لها كتب تشع صفاده عادة، والرجح أن الذهبي هو من كتبه، رجع (Perho) 36-40 *Prophe: s Medo-unc*، كذلك يمكن دبرجو من تاريخ هذا المخطوط بأواخر القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي أو أوائل القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي على أن حجتك لكه إلى الذهبي لسبب فاطمه، وإن كانت قوية، فألمة أخرى قد تشب سببها وبعده بعد رجم العود (Elgood) الطب السوي، وذهب إلى أن صاحبه هو السيوطي راجع الطب السوي للذهبي

(٩٥) رجع (50) *Elgood, Tibb-ul-Nabbi*، والطب النبوي بدمي 130
(٩٦) رجع (137) *Elgood, Tibb-ul-Nabbi*، والطب السوي بدمي 17-116

بكرّر ذكر خطر القرب من الطاعون مع تفسير أن الطاعون ساح 'بعض يعرض' في الهواء ببعض معه أحلاط الجسم⁽⁵⁷⁾.

وأما أسى على قراءة أس القيم والذهبي، فإذهب إلى أن أي تعريف ولو يسير بين الطب اليوناني القديم وبين الطب السوي هو بمرق معلوم ومصل، على الأقل في العدوى والطاعون وإنما أحسن ما يفهم به الطب السوي - بالصورة المثلثة في هذين الكتابين - هو أنه تقييم نفدي للراث الطبي اليوناني يأتي إلى جانب أحاديث سوية في الطب، وأنه راث طبي حدد على الحقيقة وإن كان الظاهر ترجيح البحر السوي على البحر العانيوسي، فيسلم كثير من انراضات الثاني، ويتقدم عنه في أحاد وذلك مشاهد موضح في حال العدوى، في إقرار الذهبي وابن القيم لطاهرة انتقال لمرض⁽⁵⁸⁾ وهو تقييم قد يعجب به المرء عندما يقارن ما كتبه بوسالة ابن حجر العسقلاني راجع باب مداخله ابن حجر العسقلاني - إذ يحالف أس حجر أس القسم والذهبي، فيرد صراحة مرجعية الطب في مآله الطاعون⁽⁵⁹⁾. وقد ثبت هنا أن هذه سم تكن الحال مع صاحبي كتابي الطب السوي، والثالثة العلية على كثير من دراسات الطب الإسلامي هي طب الحاصة اليوناني المسند إلى العقل مقابل الطب السوي الشعبي الذي لا يستند إلى العقل، وصيغة حدوده لديه، وهي ثمانية

(57) راجع (Elgood, 'Tibb-ul-Nabbi' 149-51)، والطب السوي لليمي 130-132. ويشهد هذا بحديث من سس أبي داود هو "إن من القرب نصف"، وعين ابن حنبل كذلك باد مقصد النبي صلى الله عليه وسلم من هذا مقداره الطاعون، ولؤواء ومجد حديث كثير أشبه بهذا في الفصل التاسع والعشرين من سس أبي داود عنوانه كتاب الكهانة والتطهير، وهو حديث روي عن فروة بن الشيك اليميني (ب. 30هـ/650م) كذلك مجد هذا الحديث مع تطبيق ابن قتيبة الشارح يسمى "العرف" - في كتاب حمدان خوجه إلهاف المصفي 88-89. ولترجمة يعود لكله "العرف" في حديث حريص، إذ يعرفها بالقرب، لا بالمحاطة، راجع ملحق القاموس (Lane, Arabic-English Lexicon).

(58) راجع (Perho, *Prophet's Medicine* 146).

(59) والحق أن ابن حجر يمر بمهارة ابن حنبل، إلا أنه يرمع أنه لا طبيب بارع في رمنه على الحقيقة راجع باب مداخله ابن حجر العسقلاني.

ليست بالكافية لتبسيط تنوع المصاح في هذه النصوص. وإسما بعد مثلاً في مؤلفات الطبري وابن القيم وابن حجر على الأقل ثلاث مقاربات شديدة البياض إلى سل الجمع بين التراثين الطبيين⁶⁰ ويمكن نزع هذا التنوع في المقاربات، المحتملة إلى العدوى والطاعون في رسائل الطاعون التي كتبت في الأندلس بعد الموت الأسود الذي وقع في القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي

رسائل الطاعون الأندلسية في القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي

أما رسائل الطاعون الأندلسية التي كتبت في القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي - لا سيما رسالتا ابن الحطيط وابن حامة -؛ فذاًتاً ما تشابه بها في تأريخ الطاعون لكونها علمية عمالية، ومن ثم امتناء من الاعتقاد الديني الذي كان فيه شيء من التعتت إجمالاً في أواخر العصور الوسطى⁶¹ وقد تكرر ذكر

(60) يقسم ابن القيم موارسه الطب إلى أنواع ثلاثة مربية طلوقة بحسب صلاحيتها الطرية ولست مأكدة من ههنا نكهته، ولكن رجع الجندر (lâraq) في قاموس (Lane Arabic-English Lexicon)، وطب الأطباء، والطب البوي. وهو وإن قدم الطب البوي على الإسلامي اليوناني، فقد أكد هو ومن عاصره من كتبوا في العن ضرورة الناس طب صادق يعيد -بدوره- من الطب لبوي. راجع (7-5) (Perho. Prophet's Medicine)، والطب البوي لابن القيم 10-109 (الفصل 26) وهو وعط الطرية أشبه بالطب الشعبي ومن فيه من وصفت الأعشاب وما شابهها يقول ابن القيم "ويبين أن سبه طب الأعداء إلى هذا الطب البوي، كسبه طب الطرية والمجانر إلى طبهم" [المترجمه]

(61) راجع (Dols. Black Death. 93-94) و (Ullmann, Die Medizin im Islam, 246-47) و (Ullmann Islamic Medicine, 92-96) و (Rofail Farag, "Muslims' Medical) و (Vsquez de Benito, La materia medica de Ibn al-Ja'ib 303 Achievements) و (Arjona Castro, 'Las epidemias de peste bubonica 58 140-4 Calero) و (Congourdeau and Melhaoui, La perception) (Secall. "La peste en Málaga 58 10-10 de la peste)، و تاريخ الأوبئة لديرار 393.

(62) وقد عورض هذه الرواية في درسات مآخرة كثيرة، راجع مثلاً (Powers, Law. Society)، (and Culture Hallaq, Law and Legal Theor

ابن الخطيب على الخصوص مثلاً لأمعاً لما أسماه بعض الكتّاب "عقلانية القرن الرابع عشر". وما تحمله روايات الاستثنائية هذه صمماً وأحياناً تصريحاً- هو أن جل رسائل الطاعون يمتاز بتجرد جامع لعقيدة دينية هي عقيدة جريان العادة ضد الأشاعة وقرينة هذا أنه عاباً ما يقدم على مثال العدوى تأييد ابن الخطيب الشديد للمفهوم أمام رد جمهور العلماء له كان تأثير هذه الرواية الجامع هو تأييد المروضة -التي شاع الأحدث بها- بأن الفضة التي سعت بقاء الحضارة الإسلامية اتسمت بجمود فكري، وسفور من البحث العقلائي، وبتراث فقهي لا يتغير⁽⁶²⁾ ويؤي مما سبق من الكلام في الطب السوي ما في هذه الحقبة من شدة ضعف. وعندما أقول إن رسائل الطاعون هذه قد أسست قراءتها لمروالة سرد تاريخي أكبر فلا أريد بذلك أن أعص من معجرات ابن الخطيب ومعاصريه الفكرية، وإنما أقترح -من باب التصويب بسطها في ظل الكلام السابق في الطاعون والعدوى في المصدرين الطبي، والديني أو الفقهي⁽⁶³⁾.

كان ابن الخطيب أكبر مؤرخ بالأندلس في زمانه، وترجمته لأكثر قاطبي عرباظة واثريها الإحاطة في أخبار عرباظة هي مصدر من أهم مصادر تاريخ الأندلس في عهد حكم بني نصر⁽⁶⁴⁾. اشتهر بين معاصريه بأنه أقوى شخصيات عرباظة السياسية، إذ عمل وزيراً ليوسف الأول (ت 755هـ/1354م) مرة، ثم مرثين لمحمد الخامس (ت 793هـ/1391م)، مرة قل بني محمد الخامس من المغرب من سنة 1359م إلى 1362م، وأخرى بعدها⁽⁶⁵⁾. عُرف بسعة اطلاعه وبعطته السياسية، فوقع في النهاية صحبة لتأمر البلاط، وبعد ما وُجهت إليه اتهامات بالردة، قُتل على عجل في فاس سنة 776هـ/1374م⁽⁶⁶⁾ كان مؤلفاً

(63) لم يحظى الصحيح مرة الرسائل بهذه الطريفة، راجع (Ulmann, *Die Medizin im Islam*) و (Islamic Medicine)، تجد نظرة أدق في ذلك.

(64) راجع من ترجمة ابن الخطيب باب ليرولا ديمادو (Lirola Deigado) ابنع -Ibn al-Khaib في (Molina Lopez, *Ibn al-Jarib*، *Biblioteca de al-Andalus*)، ولسان الدين بن الخطيب لمحمد عنان

(65) تجد بعضاً من الكلام الآتي في (Stearns, 'Contagion in Theology and Law')

(66) يلعب بعض العلماء إلى أن لتقده لبعض من الرجاء انقالب في الدين في رسالة اطاعون التي =

عربير المؤلفات التي تحاور التاريخ إلى الشعر والتصوف والجغرافيا والطب. كتب على أثر الموت الأسود سنة 750هـ/ 1349م رسالة بعنوان مقبلة السائل عن المرض الهائل، تناولت أسس الجواب لطبية للطاعون على أنه أُلصق احتجاجة القوي لمرور الفرار من الطاعون بهجوم جريء على علماء الفقه الذين يطلبون مدأ العدوى وعنده أن أيًا ما يسكر العدوى - من حديث نبوي أو حجة فقهية سابقة - لا بد أن يسرل على الدليل التجريبي الذي يؤيد طمع الطاعون المعدي ويعرّض الاعتماد بغير هذا الأمة الإسلامية لحظر هي في عني عنه، وهو ما يحاول مادي الشريعة الأساسية ومجده يقول في نهاية رسالته

«ومن الأصون التي لا تُجهل أن الدليل السمعي إذا عارضه الحس والمشاهدة لزم تأويله، والحق في هذا تأويله بما ذهب إليه طائفة من أثب القول بالعدوى، وفي الشرع مؤسّسات عديدة كقوله صلى الله عليه وسلم "لا يورد مُعرّض على مُصَحَّ"، وقول الصاحب "أبُرُّ من قَدَّر الله إلى قدره"، وليس هذا موضع الإطبات في هذا العرص

والكلام في القول بالعدوى أو بعدمها شرعاً ليس من وطنه هذا الفن لأي الطب، إنما جرى الجمل المعارضة والمثل، وله تحقيق في محله وبالجملته "فإنصامم عن مثل هذا الاستدلال زحارة وتضايف على الله واسترحاص بعوس المسلمين، وقد وقف قوم من أهل الورع بالعدوى إلى الناس مستقلّين مُشْهدين على أنفسهم بالرجوع عن الفتوى بذلك تحرّجاً من تسويع الإلقاء بالبد إلى التهلكة، عصما الله من الحفظ ووقف في انقول والعمل»⁽⁶⁷⁾

= كتبها دورًا في محاكته، راجع (Dols, *Black Death*, 98) و(Aberth, *Black Death*, 114) وكان ذلك عبر مرجح، راجع في محاكته مفاد كاليرو سيكول (Calero Secall) الذي بع "proceso de Ibn al-Jalib"، وتناول سيكول الاتهامات التي وجهت إليه في 443-445 كان كثير من الادعاءات عليه -إذ لم يكن جليها تدويع سياسي لا محالة، إلا أنه لا ذكر- في الاتهامات التي بقيت -لأثرته في السببه أو العدوى أو المرض فكان بعضاً من كلامه في كتابه عن الصوعية هو ما كان عليه الاستكار الأكبر (67) الطب والأطباء في الأندلس الإسلامية للحطابي 2 188 وبعض من مواضع هذه العمرة =

ومع قوله إن رسالته في الطاعون ليست موضع الإطبات في العلل الفقهية لجوار
الفرار من الطاعون؛ فهو يسطر لقارنه حجة فقهية لتأثير العدوى من شعيتين. أما
الأولى؛ فيمكن رؤيتها في استشهاده الانتقائي بالسنة النبوية، إذ يحتار ذكر
حديثين يلعبان بقوة -عد جمعهما- إلى سريان العدوى وقول أصحاب النبي
صلى الله عليه وسلم لها أما الثانية؛ فيمكن أن نجدها في إنكاره الجامع
للمصحح الفقهية والأحاديث السوية التي فيها صرر للأمة الإسلامية ويؤثر باتحاده
هذه الخطوة أن يسطر علة تسي صمًا على أساس مصلحة أمة المسلمين،
ويستند في هذا إلى قاعدة فقهية كان لها ظهور في القرون الحامس الهجري/
العادي عشر الميلادي -وإن اختلف فيها-⁽⁶⁸⁾. وعليه أن نذكر أن طلوع أشمل
صياغة لمبدأ المصلحة مد العرالي (ت 505هـ / 1111م) كان في حياة ابن
الخطيب على يد الشاطبي (ت 790هـ / 1388م)، وذلك في صورة مقاصد
الشريعة⁽⁶⁹⁾ وتُعرف مقاصد الشريعة على العموم بأنها حفظ الدين، والنفس،
والعقل، والمال، والنسل، وهي تمد الفقهاء مساهج في تقديم المقاصد العامة
على أوامر معينة، وفي هذا يتداخل نطاقها مع مدأ المصلحة ومحل البحث هنا

* صبر الفهم. قارن بين لمس الأصلي والمترجم في (M. J. Müller: Ibn al-Khaṭīb, "Ibn al-Khaṭīb's Bericht über die Pest", 2:6-8/2, 8-21
قُتعت ترجمة جزء منه المستندة
إلى نسخة مونر (Müller) في (Aberth, Black Death, 114-16)، وتجددها في (Ulmann, Islamic Medicine, 86-96)
ويجد حاليًا إلفيغوسو عاريجو عالان (Idefonso Garjo)، وغورجي ليرولا ديلجادو (Jorge Lirola Delgado)، وبيلا ليرولا ديلجادو (Pilar Lirola Delgado)
سبعة علمية من رسائل الطاعون الأندلسية الثلاث كلها، وبمجرد طلوعها
منير -إلى حد بعيد البحث أكثر في تصرف المسلمين مع الطاعون في الأساس
(68) راجع (Hallaq, History of Islamic Legal Theories, 132) وقارنه بكتاب (Masud, Shatibi's Philosophy of Islamic Law, 142)

(69) راجع (Masud, Shatibi's Philosophy of Islamic Law, 119-20, 52). وقارنه بكتاب
(Hallaq, History of Islamic Legal Theories, 166-67, 182-83) وراجع في الكلام في
مبدأ المصلحة في العصر المتأخر (Hallaq, History of Islamic Legal Theories, 207-55)
و (Opwis, "Maṣlaḥa in Contemporary Islamic Legal Theory") وهي أطروحة إبراهيم
الأخيرة عن مقاصد الشريعة نعم كذلك، راجع "The Spirit of Islamic Law and Modern Religious Reform"

هو درجة أهمية المصلحة في القواعد الفقهية. أقر العراقي بالمصلحة، إلا أنه يحدها صراحة من القياس، فردها مصدرًا مستقلًا للتأصيل الفقهي⁽⁷⁰⁾. أما الجديد الذي أتى به الشاطبي؛ فهو أنه استطاع فصل المصلحة عن أصول الفقه الذي له مصادر تشريع أربعة: القرآن والسنة والإجماع والقياس⁽⁷¹⁾، ورفضها مباشرة بالقرآن والسنة⁽⁷¹⁾، والكلام الشاطبي في المصلحة مآلات على الأجيال التي تلت، إلا أن ابن الحطيب الذي عاصره لم يذكر قط مدلول المصلحة ذكرًا صريحًا، ولم يذكر كذلك الشاطبي.

ولمسألة الأخلاق والمصلحة في زمن الطاعون أهمية محورية عند ابن الحطيب، وفي هذا أحد على عتقه مهمة شيخه ابن لب (ت 782هـ/1381م) نفسها. ويفصل الكلام في آرائه في الفصل الخامس وخلاص ابن الحطيب وابن لب إلى استنتاجين معارضين تمامًا هو إلى حد بعيد نتاج اختلاف موقفيهما من قيمة الدليل التحريفي. ذهب ابن لب إلى مبدأ جريان العادة الذي دعا إليه الأشعره، فلم ير سببًا للاعتقاد في العدوى، والحق أنه رأى أن الذهاب إلى هذا الاعتقاد سيؤول إلى هجر المريض والمحتضر⁽⁷²⁾. أما ابن الحطيب؛ فموقف أكثر دلائقًا من الافتراضات بين الحوادث المشاهدة، فلا يرى سمعة في البقاء في أرض وقع بها الطاعون، وحوار إلى حد مساواة فعل هذا بإلقاء الأيدي إلى التهلكة - معرضًا ما به الفقه⁽⁷³⁾، وشدد هجومه على علماء الفقه الذين مالوا إلى ما

(70) (Masud, *Shatibi's Philosophy of Islamic Law*, 142).

(71) المرجع السابق 161 راجع كذلك (Hallaq, *History of Islamic Legal Theories*, 166-67) 205-6.

(72) وصريح العراقي بوجس مشابه في إحياء علوم الدين راجع (Al-Ghazali 143).

(73) يصعب معرفته إلى أي مدى ذهب معاصرو ابن الحطيب إلى ما ذهب إليه هو في تفسير آية البقرة ﴿وَأَبِيقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْيُوا إِنْ اللَّهُ يُحِبُّ الْمُخْبِرِينَ﴾ (195) وكان كثيرًا من الشراح فهموا من الآية التهلكة -الروحانية-، في ترك الجهاد ويذكر الطبري تحريم قتل المرأة معه من بين تفسيرات كثيرة لذلك، ويصرها ابن كثير والعروبي بأنها بولت أساسًا في التحلل على الجهاد ومصدره راجع (Kuramustafa, "Suicide")، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير 1 200-201، وتفسير القرطبي، 1 499 501.

يعرض النفس للخطر، وذكر أن معصمهم قد رجع بالفعل عن رأيه. وعنده أن التصرف الصحيح الوحيد في وقوع الطاعون هي حث المسلمين على احتساب من أصيب، وعلى الفرار من أرض وقع بها

ربما لم يكن ابن الحطيب طبيباً يمارس الطب، إلا أنه أحد العلم، وكتب مع رسالته في الطاعون مؤلفات في الطب تبين معرفته بالمراث الإسلامي اليوناني⁽⁷⁴⁾ وشارك مرجعيته الطبية صاحبه ابن حاتمة الذي كتب في العدوى رسالة مشهورة عن استحقاق عنوان تحصيل غرض القاصد في تفصيل الممرض الواحد⁽⁷⁵⁾ ومن الدراسات السابقة ما صور اختلاف رسالة ابن حاتمة في الطاعون عن رسالة ابن الحطيب في مسألة العدوى اختلاف بيّن، بأن الأولى أخذت بالاعتماد الديني، والثانية ردت حتى إنه قيل إن ابن الحطيب كتب رسالته ردًا على رسالة ابن حاتمة⁽⁷⁶⁾. استغرق ابن حاتمة في بحث الأحاديث السوية

(74) راجع عن تلقي ابن الحطيب للطب (Castrillo Marquez, 'Yahyab Hudhayl') وراجع عن مؤلفاته الطبية (Molina Lopez, *Ibn al-Jarīb*, 195-96) و (Vásquez de Benito, "La") (materia medica de Ibn al-Jarīb)

(75) يند عاريخو علان، وجرحي ليرولا ديلجادو، وبيلاز ليرولا ديلجادو نسخة كاملة من هذه الرسالة كما ذكرت في العاشبة (67)، وأن شاكر لجرحي ليرولا ديلجادو إرساله لي نسخة من إصدارهم للمصنوع الأخير (7-10) من رسالة ابن حاتمة التي لم نشر أو ترجم من قبل، وفيه يبحث ابن حاتمة في أحاديث سوية مختلفة بالعدوى والعدوى وقد سمعت في آخره الرسالة الأخرى إلى الس العربي المحقق حرد منه في كتاب الحطايي الطب والأطباء في الأندلس الإسلامية 2 61، 187، وكذلك إلى (Ibn Khātūnīa 'Die Schrift ueber die Pest' وراجع في ترجمة ابن الحطيب باب (Ibn al-Khatib) في (Biblioteca de al-Andalus) ليرولا ديلجادو وعاريخو علان.

(76) راجع (Dols, *Black Death*, 92-94, 110)، وقاربه مكتب (Ullmann, *Islamic Medicine*) 95 يؤكد أولمان أن إسهام ابن الحطيب الحق هو وصفه للعدوى، لا احتجاجة لإعدائه، وهو بذلك يجمع ابن حاتمة وابن الحطيب، لا يردهما مخالفًا أحدهما للآخر ومن التقييمات الأخرى لرسالة ابن حاتمة ("Antuña, 'Abenjtima de Almería") و (Fermari Mo'na Lopez "La") و (Molina Lopez "Contribución al estudio de la medicina árabe española" و (Lirola Delgado, Garijo Galan, and) (Lirola Delgado, "Efectos de la epidemia de peste negra"

أكثر من ابن الحطيب، ومفضل فيها بسبيل مختلفة، إلا أنه لا ريب في اعتقاده هي انتقال الطاعون. ربما أنكر "العدوى" هي ذاتها، إلا أنه لم يكرها بالطريق الذي أنكره به صاحب كتابي الطب السوي الذين تقدم الحديث عهما، وإنما أنكر العدوى التي كنت بمفهوم الحادية، وأنت انتقال المرض يمكن أن يرى ذلك في كلامه هذا

«الظاهر اندي لا حياء به ولا جفاء عليه أن هذا الداء يسري سرّة ويتعدى صرّه شهدت بذلك العدة وأحكامه الشجرية، مما من صحيح يلبس مريضاً ويُطيل ملاسسه في هذا الحادث، بل ويتطرق إليه إديته ويصبه مثل مرضه، عادة عالية أجراها الله تعالى، والعمل في الأول والثاني لمحق جلّ حلاله حلق كل شيء، بقيا للتوليد الذي يذهب إليه أهل الصلا وباطالاً للعدوى الي كانت يعتقدوا العرب في الحاملية.

وكما أن نصرر يحصل من تنبي أنفسهم فكذلك يحصل من الأبحرة المتصقلة من أنفسهم وإن كانت دون ذلك في التأثير، وكذلك من انتقال ملاسهم وفرشهم انني تغلبوا فيها من مرضهم إذا استعصم ذلك عن شعير فيما يلي لأجساد أو دؤوم على استشفاه، كل ذلك يشهد له العلم والمجربة

ولقد شهدت أهل سوق الحلوى بالمرية انديس كانوا يتعوى بها ملاسهم العموي وفرشهم مات أكثرهم ولم ينلم منهم ولا من الذين حملهم إلى الان إلا الأقل، وغيرهم من أرباب الأسواق حلقهم كحد سائر الناس

واظلمت من حال البلدان التي حرص أهدها على أن لا يدخل إليهم أحد من بلاد البراء وحافظوا على ذلك أن استصحبوا السلامة زمان حتى غلبوا على ذلك، وإن أكثر أهل الحصون التي تلي أمرية وبرن بها هذا الحادث ليؤرخون زمان مروله بهم بقدوم فلاب أو فلاة عليهم من بلاد البراء وموته بين أظهرهم، ولهم في الحفظ من ذلك والتورط فيه حكيات تواترت بتشارها فلا معنى لإبكارها

وأعجب ما جلاه التأمل والاعتبار على طول الشجرية أن اندي يلبس مريضاً ممن برن به هذا الحادث فونه يتطرق إليه مثل ذلك المرض بعينه

ونظهر عليه أعراضه بعينها، فإن كان يمثّل الدّم مَث هو الدّم أو كان به دُبْحَةٌ حدث له دُبْحَةٌ كذلك، أو بردت له طَوَاعِسٌ في موضع من معدى جسده برز له في ذلك الموضع بعينه مثلهما، أو خرجت له قَرَحَةٌ في بَدَنِهِ مَرَضٌ هو من مثل تلك القَرَحَةِ، وكذلك من لاس من يلاس حتى إن أهل المَرَلِ يسمّونهم مَرَضٌ واحد وأعراضٌ متشابهة، فإن كان المَرَضُ مَهْدِكًا نَعَمَ في الهلاك أو صار أمره إلى سَجْدَةٍ جَرَبَ أحوالهم على ذلك»⁽⁷⁷⁾

تؤكد رسالة ابن حاتمة أن المشاهدة التجريبية قريبة على انتقال المَرَضِ، تمامًا كما تؤكد رسالة ابن الحطّيب ولكن تفصيل أكثر يؤكد وصفه لانتشار الطاعون أن الأفعال كلها لله تعالى، ويسطوي على معنى قوي هو إثبات الأسباب والعدوى إلا أنه حالف ابن الحطّيب -الذي تعجّل ردّ الأحاديث التي لا يتسع لها فهمه لأسباب العدوى- في أنه صرف من رسالته المصُول من واسع إلى العاشر إلى تمحيص مَفْضَلِ لأحداث متعلّقة بالمسألة⁽⁷⁸⁾

يعهد ابن حاتمة في هذه المصُول للكلام في العدوى على ما جاءت عليه في شروح الحديث. ومخوّر كلامه هو سبيل الجمع بين الأحاديث النبوية التي في ظاهرها تعارض، تمامًا كما في الشروح التي يُبحث في «مفصل الأول وحالف صاحبي كتابي الطب السوي الذين تقدم الكلام فيهما في أنه يقر صراحة بعقائد أن الله تعالى هو الخالق وحده، وأن ليس للأسباب التي خلقها طبائع في ذاتها⁽⁷⁹⁾ فعنده ألا تعارض بين الأحاديث التي جاءت في العدوى، وقد أحد

(77) الطب والأطباء في الأندلس الإسلامية 2 79-180 وقد أُضيف في الرجوع إلى ابن حاتمة من (Die Schrift ueber die Pest 49-51)

(78) وإدّ لم يَحَقِّقْ بعدُ هذا، انجرح من رسالة ابن حاتمة أو يرجع، فقد أحلب هذا إلى «طبيعة القادمة التي بعدما عارحو حالات، وحواري ليرولا ديلعداد، وبيلا ليرولا ديلعداد وعندما أشهد بفترة أهروها إلى رقم الو. في المخطوطات التي تزيد منها هذه السجّة، وهي مستندة إلى السجّة الموجودة في مخطوطات تحصيل غرض القاصد في تفصيل المَرَضِ الولاد في برلين [B]، والإسكوريال [E]، واسطنبول [S]، ومخطوطه غير تامه في الرباط [R].

(79) ابن حاتمة، تحصيل غرض القاصد (99v, B 66v)

بالرأي القائل إن التأويل الأكثر إفساحاً لحديث 'لا عدوى' هو أنه إنكار لمعتقدات الأعراب قبل الإسلام لا أكثر⁽⁸⁰⁾. ومع أقواله هذه، فهو ييسر حجة للأساس مستنداً فيها إلى رجوع عمر رضي الله عنه في سرع لأنه «طلب الأساس التي هي موافق القدر وأسرار القضاء، كما أُمِرنا باتِّعاد الحذر من العدو وحبّ المحووف والمهلك، وكلّ شيء بما يكون من سبق به القدر»⁽⁸¹⁾.

ينتهي ابن حنّمة إلى تسليم باتِّقان المرض في إطار الاعتقاد الأشعري، تماماً كما انتهى اليوسي (ت 102هـ/ 691م) المتأخر عليه سبع طوون وهو وإن أقر باعتقاد في مبدأ حرياد العادة؛ فهو يعارض في الآن ذاته صحة حجج من لم يشهد الوفاء بنفسه الذي عايشه هو نفسه⁽⁸²⁾، فيقول «فهو يظنّ والظنّ أكذب الحديث، إذ لا معارضة عند أرباب العقول بين المعقول والمنقول»⁽⁸³⁾ ويحتتم شرحه على حديث السهي عن ورود الممرض على المصحّ باستنهاد يحمل النُقاد بـ «اعفها وتوكل»، ويريد «وهو سر العبودية»⁽⁸⁴⁾.

تمكن ابن حنّمة من أن يوازن بين التزامه الاعتقاد الأشعري وبين إقراره باستقلال الطاعون من واحد إلى آخر فاحسب القول إن الله تعالى مؤثر في الداء

(80) المرجع السابق (E 98v B 64v) وقد سُحِف من هذا المخطوط في (E 102r) و(B 70r) - مذهب الجاحظ والنظام المعتزلي للمعارض للحديث، واعتقادهما أن الأشياء يؤثّر بعضها في بعض، وأن العباد هم المحدثون لأفعالهم

(81) المرجع السابق (E 94r B 58v)، ويعيدنا ذكر ابن حنّمة للمهلك إلى تعريف ابن الخطيب بآية أبيه

(82) ابن حنّمة، محصيل غرض المقاصد (E 100v, B 68r).

(83) المرجع السابق (E 101r B 68r)

(84) المرجع السابق (E 98r, B 66r) ما زال هذا الحديث يتعلّق في مصر للرد على المصحّ التي يُظنّ منها الجبرية وقد وجدت حالات لوروده في سنن الترمذي، إلا أني لم أجده فيها ولكن راجع صفحه 270 تلبّس إبليس لابن الجوزي (ت 597هـ/ 1201م)، وفيها يروى الحديث عن أنس بن مالك (ت 96هـ/ 711م)، وهو جانب من حديث دار بين النبي صلى الله عليه وسلم وبين رجل لم يذكر اسمه

في كل مريض، وألّمع إلى مجموعة أسباب خلقها الله تعالى تؤثر في ذاتها -في الطاعون-، ويمكن للمرء أن يلاحظها بالتحريب ونفي بعدم الاستعراق في شرح سبيل وقوع الأسباب، وأنكر أن للأسباب طائع واستعلاّ، مع تأكيد مدى اتكال المرء على تساوقتها. وهو وإن لم يكن حاداً في نقده مثل ابن الحطّيب، فقد شابهه في بانه إثبات انتقال المرض على الدليل التحريبي فالحق أن ابن حاتمة خالف معاصره، ووافق صاحبي الطب النبوي، فعني بتفصيل سبيل توافق الحديث والطب وأن بذلك أحسب أن تركية ابن الحطّيب في الدراسات العربية والأوروبية ليست سب ما قلناه عن العدوى أو عن قسمة الدليل التحريبي، وإنما هي بسبب حدة معارضة الخطايبه للسنة النبوية. لقد عُذ ابن الحطّيب بمودته للعكر العقلاي تحديداً بسبب شخصيته، التي أفادت منها حجةً تاريخيةً أصح من تساوي ردّ المرجعية الدينية بالتقدم العلمي لكن لكي تُبسّط هذه الحجة؛ أُعقل اشتغاله بالحديث النبوي -الوحيير على صرورته-، ساماً كما أُعقل ما أسع عن ذلك من محيطه الفكري والاجتماعي⁽⁸⁵⁾.

ثم لا بد من يير الكلام في ثالث رسائل الطاعون الأندلسية. فمن كتاب رسائل الطاعون في أندلس القرن الثامن الهجري/الرايع عشر، للملادي الشقوري (ت. 749هـ/1348م) الذي جُمعت رسالته برساتي ابن الحطّيب وابن حاتمة في كتاب والشقوري هو الوحيد في الثلاثة، الذي هلك في لموب الأسود، ولم يكن قد أسبح من عمره إلا واحد وعشرون سنة⁽⁸⁶⁾ ولا يحصر إلا محصر

(85) واحد من بين أوجه فكر ابن الحطّيب الكثير التي تُحسب عنايتها -في هذا لياق بالتأكيد هو عاينه بالصوفية، وحجم ما بدى في الكتبه فيها رجع مثلاً (Ibn al-Jazir de Santiago Simon, "opusculo inédito de Ibn al-Jazir sobre sufismo" يؤكد بن الحطّيب في سنة بعنوان كتاب اسرار اللطف الموجود في أسرار الوجود أو الصبر والبركل على الله تعالى هو وحده النبوء الحق (246)، وإن أهدنا فونه هذا خارج سياق كتابه الأكبر، فقد يُفهم أنه جبري، وهو ما يحتنب مماثلاً عن الصوبر المعتاد لابن الحطّيب بأنه سلف عقلاي للجريرية الحديث

(86) ولد أبو عبد الله محمد بن علي بن عبد الله اللحمي شقوري سنة 727هـ/1327م بأهل من الأطباء راجع في الاستراة عنه وعن رسالته في الطاعون (Gigandeau "Trois Maqālāt") =

من رسالته يعلو فيه على أسباب الطاعون يصرف الشقوري جزءاً من رسالته في الاحتجاج لمر الطب، ويميد في ذلك من حجاج مشابهة لما في كتابي الطب السوي، ويلمع شمساً بسمع صاحباهما إلى وجود الأسباب⁽⁸⁷⁾، وسبب الطاعون عنده فساد الهواء، ولم يذكر مأساة العدوى⁽⁸⁸⁾

مداخله ابن حجر المصلاحي فصل الطاعون وبقي الجول على الدليل التحريبي

طلعت كتب المشرق في الطب السوي ورسائل الطاعون الأندلسية في المشرق اثنا عشر الهجري/ الرابع عشر الميلادي فنت فيها انتقال المرض في حال الطاعون ورفع المعارض المحتمل بين المشاهدات التجريبية والحديث السوي لكن كما يتبين ميكمل دور رسائل الطاعون التي كتبها علماء المشرق للإسلامي مثل ابوري

= (Arie. "Un opuscule grenadin sur la peste" sur la prevention des epidemies (87) رجع (257) 'Trois Maqālat sur la prevention des epidemies. وحاتي بعد كل من عريحو عالان، وخوري ليرولا ديبعدو ويلا فيرولا ديلدو نسخة من رسالة السعوري

(88) والحق اما نقرأ في ترجمه عيانيدي (Gigandet) 'Nous commençons, avant d'exposer nos propos, par une introduction en affirmant que la véritable cause [de l'épidémie] est l'infection qui se répand dans l'air respirable, les médecins ordonnent donc de purifier cet air, et c'est une tâche (des plus difficiles)

(256) 'Trois Maqālat sur la prevention des epidemies على أني تحصلت على نسخة من مخطوط السوي الذي اصعدت عيانيدي، ووجدت في الصفحة 26 منه وفي (Escorial 1785. 06r) أن ما ترجمته بـ (infection) هو 'فساد' في المتن الأصلي. أما الترجمة الحرفية فتكون (corruption). كذلك كأن ثمة نكبات في رعم آرييه (Arie) أن السعوري جاور من عاصره من المسيحيين بالاعتماد بأن التلوث ينتقل بالمخاطفة رجع (258) 'Trois Maqālat sur la prevention des epidemies (Gigandet) وراجع في موقع أرييه (195, 199) "Un opuscule Grenadin" اه وانص الأصلي من هذه العمرة هو أولقدم مقدمه بين يدي الكلام فيها، فأقول سيق أن سببه فساد مشتمل في الهواء المتس في فذلك امر الأطباء بإصلاح الهواء، وهو من أكبر الأسباب [المرحمة]

(ت. 749هـ/1349م) والمسجي (ت. 785هـ/1383م) بعد الموت الأسود قد أنكرت أن الطاعون يتقل، مشددة في ذلك إلى حجاج مشابهة لنحجج التي جاء الكلام فيها في الفصل الأول⁽⁸⁹⁾. على أن الرسائل المكونة في المشرق لم تكن كلها محاولة لانتقال الطاعون؛ ذلك -كم عرّض دولر- أن ابن أبي خجلة (ت. 776هـ/1375م) -الذي هلك هو نفسه بالطاعون في القاهرة- كان يعتقد في لزوم اجتناب المطعويين اجتناب المجدومين؛ لأن الهواء حولهم قد فسد⁽⁹⁰⁾

ومر قرن وتبدل هذا التوازن بين مشيتي طبع الطاعون المائل للاستقلال ومنكره في المعرب الإسلامي، فأكثر جل الرسائل التي كتبت في الطاعون العدوى معه، وظل كذلك حتى القرن التاسع عشر⁽⁹¹⁾ ويصعب تقدير إلى أي مدى امتدت يد رسالة ابن حجر في الطاعون بدل الماعون في فضل الطاعون في هذا التحول، إلا أنه يمكن افتراض أن لها دوراً مهماً فيه⁽⁹²⁾ كان ابن حجر عالماً كبيراً حليلاً، شهد له إتقانه لعلم الحديث ويمكن رؤية تأثير آرائه في المؤلفين المتأخرين في الاستشهادات غير المعدودة بكتابه بدل الماعون وشرحه على الحارثي فتح الباري في رسائل الطاعون التي كتبت في المعرب من القرن السابع عشر إلى التاسع عشر⁽⁹³⁾

(89) راجع (Dois. "Ibn al-Wardi's *Risālah al-naba' 'an al-waba'*") وكذلك محطوط الطاعون وأحكامه للمبجي

(90) راجع (Dois. Black Death. 101)، وقارنها بالمصحات 326 328 لاحظ أن دولر لا يب لآب ابن أبي حنيفة الاعتقاد في أي صورة من صور العدوى.

(91) يخرج النظر في رسائل الطاعون التي كتب في المشرق من القرن الخامس عشر إلى التاسع عشر عن مجال هذه الدراسة، إلا أني أتوقع أن يطرح البحث المسجلي توجهها مبدئياً هناك

(92) تكلم في هذه الرسالة سابلت (Sublet) من قبل في "La peste"، وتكلم فيها دولر بإطبات في (Black Death. 110-21) ومع نشر كتاب دولر عدلت الرسالة بتقديم مافع ابن حجر العسقلاني، بدل الماعون. وعنوان الرسالة مبهم إلى حد، وكأنه يلمح إلى سوء الماعون ﴿مَوْتٌ لِلْمُتَضَلِّينَ﴾ (4) الذين هم عن صلاتهم مأفون (5) الذين هم يؤذون (6) ومفوفون الماعون (7)﴾

(93) وقد كُرس في الفصل السادس ويؤكد محقق بدل الماعون أحمد عاصم أثر ابن حجر في الكتاب المتأخرين الذين كتبوا في الطاعون، اجمع بدل الماعون 6.

ويقال إن تأثير رسالة ابن حجر في انطاعون في المتأخرين كان سبب
مساءة وإحاطتها فهم تأت آراءه نفسها بجديد. (1) الموت بالطاعون شهادة
للمؤمنين، (2) انطاعون من فعل نجان، (3) لا عدوى بأي صورة، لقد قيل كل
هذا من قبل مرات ومرات فما يعرّف حجج ابن حجر إن عن حجج من سبقه هو
إحاطة كلامه في الأحاديث النبوية، وانتمائه رد دعوى الأطباء بأن لهم اليد
العليا في تفسير الدليل التجريبي

وعالما ارتبطت مشاهدة من المحيطين ومن حاشية التجريبي حول الطاعون
بجريئتهما الدائمة معه، وعلى ابن حجر مثل ذلك، إذ عايش هو الآخر ما عايش من
الطاعون، ثلاث من سائتة توفيق في أرواح نفسي الطاعون، انسان سنة 819هـ/
1416م، وثلاثة سنة 833هـ/1429م وكاتب لم تصح حاشيتها بعد ويقول أحمد
عصام محقق يدل الماعون إن ابن حجر قد ألف انكتاب بين هاتين الفترتين⁽⁹⁴⁾

يورد ابن حجر في بدايه يدل الماعون مفاد فصوله الخمسة (1) تقديم عام
لمسألة طاعون (2) تعريف بالطاعون ويبحث فيه (3) كيف يكون الموت
بالطاعون شهادة للسلمين (4) تعليقات عن أي أرض وقع فيها الطاعون. (5) ما
يُفعل بعد وقوع الطاعون كذلك يشمل الكتاب خاتمة توجز الطواعين الواقعة في
الإسلام ويستطفي حاشيته مفعلاً لرسالة ابن الوردي (ب 749هـ/1349م) في
الطاعون عامة، وهي رسالة بعظم الإقرار بما فيها، ولا شك أن لاتفاق صاحبها
على جبر موافقه بذاً في ذلك⁽⁹⁵⁾ ويمكن تنحيص كلامه في العدوى وأسباب
الطاعون الموحد طوع رسالته في أن طاعون مختلف عن الأمراض الوبائية
الأخرى في أنه من وجر الجبان، لا فساد للهواء أو أي حدث فذكي⁽⁹⁶⁾ وإد

(94) المرجع السابق 9

(95) موهي بن الوردي بالطاعون في حطب سنة 749هـ/349 م، وقد درس دولر هذا الكتاب في
(*Ibn al-Wardi's Risalah al-nabih 'an al-waba'*) وراجع فيه صفحة 144 سجد
الكلام في موهي بن الوردي من العدوى.

(96) يدل الماعون 109 22 ينرى ابن حجر بين الطاعون، وحيره من الأوبئة في الصفحات
108 102 وبعض من حججه في ذلك أنه لا دواء له

يحدث هذا عن طعنة باطنة، فعده أن فعل النجان لا يحالف قول الأطباء من كونه بشأ عن مادة سمية أو هيجان الدم، فلا مانع أن تظهر هذه الأعراض عن الطعنة الباطنة⁽⁹⁷⁾ ذلك أنه أمر تلقى من خبر الشارع، وهو ما يؤكد أنه لو كان من فساد الهواء على الحقيقة؛ لعم جميع البدن لا في جزء خاص منه⁽⁹⁸⁾، ويسط لتثبيت حجة هذا الدليل التجريبي «وبأنه لو كان [أي الطاعون] من الهواء لعم الناس والحيوانات، ونحن نجد الكثير من الناس والحيوان يصيبه الطاعون، ويحابه من جسده ومن يشاهد مراحه من لم يصبه وشوهد يأخذ أهل بيت من بلد بأجمعهم ولا يدخل بيت بجوارهم أصلاً أو يدخل بيتاً فلا يصاب منه إلا البعض. وشوهد عند فساد الهواء ربما كان أهل مما يكون عند اعتداله. وبأن فساد الهواء يقتضي تغير الأحوال وكثرة الأمراض والأسقام، وهذا يقتل ملا مرضى، أو يمرض يسيراً»⁽⁹⁹⁾ وحيلة قوله إنه لا دليل قاطع عند ابن حجر أو حتى مفتح على الأحد بالفرصة العاليسوسة بأن فساد الهواء (المبارما) يسبب الطاعون، وإنما الحق خلاف ذلك، فلا يمكن أن يكون للطاعون أصلاً طبيعياً مثل غيره من الأمراض، ذلك أنه لو كان؛ لكان له دواء، ولما أحبط جهود الأطباء⁽¹⁰⁰⁾، ويستشهد لموقفه بالحدث الصحيح أن «مَا أُنْزِلَ اللَّهُ دَاءً إِلَّا أَنْزَلَ لَهُ شِفَاءً»، فلو أن هذا الطاعون قد أعين الأطباء دواؤه، فذلك يدل إلى أنه متح أسباب غير طبيعية ثم يسط ما وصفه بالآثر الذي جاءه ممن يثق به عن الشريف شهاب الدين بن عدي (ب. 833/هـ 1429م)⁽¹⁰¹⁾، كاتب السر عند السلطان؛ وذلك لتمام شرح السيل التي يحرر بها الجبر، وهو «وقع الطاعون مرة،

(97) المرجع السابق 105

(98) المرجع السابق 105-106

(99) المرجع السابق 105 كان ابن حجر حسن الاطلاع على آراء الأطباء المشتغلين في إطار التراث الإسلامي-اليوماني راجع صفحة 306، نجد مثلاً آخر على مقفه لنظرية بلوث الهواء (الديارما)، وصفه 341، نجد إياه على ابن سينا ودائه أطباء عصره.

(100) المرجع السابق 106

(101) يقول ابن حجر إن شهاب الدين كان يومئذ كاتب السر لسلطان المموكي، وإيه مات بالطاعون سنة 833/هـ 1429م. راجع له إنبه العمر في أباء العمر 3 441 442

فتوجهت لعباده مريض، فسمعت فائلاً يقول لأخر أظنّه قد لا فأعاد،
 فعل دَعُهُ لعمه يفع الناس قال لا بد فان فعي عين فزيمو. قال وفي كل
 ذلك أُلْتَمْتُ فلا أرى أحداً فَعُدْتُ المريض ورجعت، فرأيت العرس، فعلمت من
 الرُّكَّاب، فسمعوه، إلى أن رَدُّوها وقد ذهبَ عَيْشُهَا من غير أثرٍ ضَرِيقٍ ظاهِرٍ
 فان فَتَحَقَّقْتُ حَيْثُ المصون أن الطاعون من وَخَزِ العَجْ، وكان عِنْدِي في ذلك
 وَفَعُهُ (02)

قد لا تُصَدِّق هذه الحكاية، إلا أنها في كلام ابن حجر تؤيد تأكيده أن
 سب الطاعون يجاور محيط عدم الأطباء والطب، ويجد اس حجر شيئاً لما
 حلّص إليه في قول السي صلى الله عليه وسلم إن الموت بالطاعون شهادة
 لأمه⁽¹⁰¹⁾ وقد أولى حرةً كبيراً من بدل الماعون شرح تصميمات هذا القول
 الأخير، لا سيما موجبات صمان مسرله الشهيد⁽¹⁰⁴⁾ ولا عجب -في هذا
 السياق من أن يردّ ابن حجر العدوى بتمامها⁽¹⁰⁵⁾، وإن كان عجباً أن يفد
 فقهاء ثقات في مسرلة الشافعي (ت 204هـ/820م)؛ وذلك لأنه اعتمد أقوال
 الفقهاء في استعمال الحدام بين الروحانيين والطب وأهل التجربة أكثر من إبطال
 الشافعية. إذ اعتمد في ذلك على قول الأطباء وأهل التجربة أكثر من إبطال
 السي للعدوى⁽¹⁰⁶⁾ تقوم جن حجاج ابن حجر على العدوى على أساس قراءات
 متبعة للحديث النبوي ومثابرة لكلامه في فتح الباري -الذي تمدم الكلام فيه
 في الفصل الأول-⁽¹⁰⁷⁾ أما كلامه عن مرجعية من الطب؛ ففتح فيه آفاقاً

(02) بدل الماعون 145

(103) لمرجع السابق 145-50

(104) راجع على الخصوص الصفحات 192 202 من المرجع السابق.

(105) ينكر ابن حجر الإعداد صراحة في الصفحات 294 301

(106) المرجع السابق 296 299

(107) سم يذكر في فتح الباري كلام ابن حجر المطيب في الخبر الذي حكى عن عمر رضي الله
 عنه أنه يدم في آخر حياته على رجوعه من الطاعون في سرخ وقد دفع ابن حجر فيما سبق
 من آراء جود صحة هذا الخبر وتأويله، ثم ذكر أنه صحيح، لكنه يرجع أن عمر قد يدم لأنه
 رجع ولم ينتظر حتى يبرع الطاعون ثم يواصل مسيره، راجع بدل الماعون 286-287

جديدة، فشكى تعريض أطباء عصره في التعرض لصاحب الطاعون بإحراح الدم، ثم ذكر رأي العالم الكبير نوح الدين السبكي (ت 771هـ 1370م) أنه إن شهد طبيبان عارفاً مسلمان عدلان أن محالطة المَطْعُون سبب في أدى المحالط، فالامتناع من محالطته حائز⁽¹⁰⁸⁾ وما لبث أن ذكر هذه حتى قال «لا تقل شهادة من يشهد بذلك، لأن الحسن يكذبه؛ فهذه الطواعين قد تكرر وجودها في الدير المصرية والشامية، وقل أن يحلوا بيت مها، ويوجد من أصيب به من يقوم عليه من أهله وخاصه، ومحالطتهم له أشد من محالطة الأحاسب قطعاً، والكثير منهم بل الأكثر سالم من ذلك فمن شهد بأن ذلك سبب في أدى المحالط فهو مكابر»⁽¹⁰⁹⁾ ويواصل ابن حجر بقصده رأي السبكي معارض محاولة الأخير إثبات العدوى بطريق المفهوم الأشعري عن عادة الله تعالى التي أحرأها في الأشياء، فالحق عند ابن حجر أن الله تعالى يوقع المَرَض في كل مريض، إلا أن العقل والمشاهدة والاسناد إلى لحدوث كل شيء من ذلك يقع بعير اقتران محالطه المريض، وإنما سبب الحزن⁽¹¹⁰⁾

وليت حجة ابن حجر على العدوى غير عقلانية أو مثلاً على استمساك أعمى بمعقود في الدين إذ أخذ في حسابه الدليل التجريبي والحدث السوي، وتولاهما بالتحقيق والتدقيق، فذهب إلى أن التفسير المعقول أكثر للطاعون أنه من وحر الحزن قد يكون هذا القول اليوم في الوهنة الأولى مثار سحرية، ولأن الاعتقاد في الجان كدلعنة على العلم والطب؛ فيسهل رد طرح ابن حجر لأنه صرب من الحرافة على أنه في عصر سبق اكتشاف المجهر للكثيرين كان تعريف الحزن فاعلاً مستأ في الطاعون عقلاً، ثم ما مثل الاعتماد في اثر الميامر وأخيراً، علينا أن تذكر أن ابن حجر لم يرد الطب علماً، وأنه وافق المعرفة

(108) راجع بدل الماعون 341 روي نوح الدين السبكي بالطاعون في دمشق، وقد وضع كتابه في الطاعون اسمه جرة في الطاعون، لكنه لم يعد موجوداً، ويكثر ابن حجر العرو اليه في بدل

الطاعون، راجع 32

(109) المرجع السابق 342

(110) المرجع السابق 342-344

الطبية التي عاصرها فأنث نسل الدم من المطعومين بأريحه حتى لا تزداد سمية الدم⁽¹¹⁾

تتمة

جاء النصف الثاني من القرن الرابع عشر، فصر الطاعون -اليرسينية الطاعونية (Yersinia pestis)- منطقة البحر المتوسط كرةً بعد كرة، فأثى على العالمين المسلم والمسيحي قصص غاية كسرة إلى رسائل الطاعون الواهرة التي كتبت على أثر الموت الأسود واصصر ما سبق من توصيفات رسائل الطاعون إلى حد بعد- على عدها طبيقيًا لأحدث التي صلى الله عليه وسلم على الطاعون، وهي رسائل يكاد يكون كل واصعها علماء في الدين لا يعرفون الطب⁽¹¹²⁾ وإذا نظرنا إلى اتساع آراء من كتب في مسألة العدوى -مثل ابن الحطيط وابن حنمة وابن حجر-، وإلى شتى المصادر التي استندت إليها؛ لما وقى هذا الوصف وإنما حاول أصحاب رسائل الطاعون -مثلما حاول إخوانهم في الطب اسوي- أن يجمعوا بين مصادر مرجعية شتى -السنة النبوية والطب الإسلامي والليل والتجربي-؛ وذلك كي يشرحوا طاهره تمشي الطاعون المحيرة نعم؛ قد احتلوا في تحليلهم، فمنهم من أثبت طبع الطاعون المعدي، ومنهم من احتج لإمكان انتقاله دون ذكر لكلمه "عدوى"، ومنهم من رآه من عمل الجان، إلا أن ذلك كله لا يسيء بانصاف معرفي بينهم بقدر ما يؤكد اللبس في اللليل الذي يسعون إلى تأويله لحد شكّل ابن الحطيط وابن حنمة وابن حجر ومن دونهم من حاه الكلام عنهم في هذا الفصل المسهاج العدم وابنة العلمية مضها التي اتسم بها عالم المفكرين المسلمين في زمانهم كان هذا العلم راجيًا ما يتبع شتى الآراء التي صرحوا بها، ولتسير إدانة حديثهم التجاري حول العدوى في الأحيال انتابعة

(111) المرجع السابق 341

(112) راجع مثلاً (Savage-Smith: Medicine 930) يطلق دور على هذا التوجه اسم "الإسلام لأصولي"، ووصف رساله ابن حجر ثنتين هذا التوجه جملةً راجع كتابه (Black Death, 10)

أما عالمنا اليوم؛ فمع العقه والطب والدراسات الدينية كلٌ شديد التخصص والتأين من الناحية المعرفية وعندما تناول مؤثقة أهل الحرة في مسأله تمس المجالات الثلاثة كلها؛ فلا عجب من أن نجد خلاف بين اراء الثقات، وتحديداً سب شدة تخصصية هذه المعارف، فلما على العموم في القول بإتقان أي أحد أكثر من واحد منها وفقه أمر العلماء لمسلمين الذين ذكروا في هذه الفصول الاختلاف من معارف در ساب الحديث، والطب، والعقه، لا أنهم رأوا فقرة على التوليف بينها، وفي مسألة الآداب العملية مثل التصرف مع الممرض الومائي؛ ذهب ردهم إلى الواجب لأخلاقي بصون الأمة للإسلامة من كارهه طبعه، وإلى الإتيان بتصرف محتمعي صحيح ويتعمق الفصل الخامس في الكلام في العد العقدي والأخلاقي في الماطرة حول العدوى أما الفصل الرابع؛ فسلمت فيه إلى محل العدوى من الفكر المسيحي في إيسيريا في السوات التي تعب الموت للأسود

الفصل الرابع

موضعة العدوى المدرسية بين الميازما والعين^(١)

«والتعاطف مرتبة من مراتب السواء (*The Same*)، مرتبة ميبها من القوة والإلحاح ما يحملها لا تصح بأن تكون مجرد صورة من صور المشابهة؛ إذ فيه قوة التمثل (الخطرة)، قوة مطابقة بعض الأشياء ببعضها، قوة خلطها، قوة موازنة فرديتها، وفيه من ثم قوة تعريبها عما كادت عليه من قبل إن التعاطف يتبدل»

ميشيل فوكو

«كان أهل الماضي هؤلاء يعرفون الطاعون ويعرفون كيف صربهم، إلا أنهم فقط عرفوا الأمرين معرفة تحالف معرفتها نحن لهذا؛ ذلك أن طريقة التفكير المخترقي لم تكن موجودة يومئذ»

أندرو كسمهام

يكاد لم يكن شك عند مؤلفي رسائل الطاعون التي كتبت في إسبانيا المسيحية وكثير من أوروبا المسيحية بعد الموت الأسود في أن المرض الذي أهلك مجتمعاتهم كان معدياً إلا أنه يهتج أكثر تعيين ما يعبه عنهم أن الطاعون

(١) الاتيساب (Foucault, *Order of Things*, 23-24) و (Cunningham, *Transforming*)

يمكن أن ينتقل من واحد إلى آخر ويميز صعوبة المشكلة أن حتى الصورة التي تطرح فيه مسألة طبيعة العدوى تتحدد بمفاهيم أواخر القرن التاسع عشر عن المرض، وهي مفاهيم تحوّرت أحتها التي سادت في أواخر العصور الوسطى وأوائل العصر المتأخر عن ماهية المرض والصحة⁽²⁾ يُعتقد اليوم أن المرض الوبائي في المقام الأول عصر خارجي يدخل الجسم، عصر لا يمكن إثبات كفه بما يوثق به إلا في المختبر. وحتى يقع هذا الوصف الطبي والمريض بدقته ومفعته؛ لا بد من فهم أن الأمراض تسببها ميكروبات لا تُرى بالعين المجردة، ولا يمكن تعيها إلا بالمجهر وليس عمر هذا الفهم إلا 150 سنة، وعندما يُسقط بوغي أو بلا وعي على ما تقدم من أزمان؛ فهو إذا لا يسهل على المرء قراءة المصادر القديمة قراءةً معاصرة لقراء مصادر زمانه فحسب، وإنما يمكنه كذلك أن يوحى بفهم عاني لأهمية نصوص العصور الوسطى والعصر المتأخر الأول ودلالاتها⁽³⁾. ولا تعدو الأوصاف القديمة للأمراض وأسمائها ذات أهمية عند المؤرخ إلا بقدر ما يمكن إبداءها أمانةً على عدم وثيد، لكنه متدرج، نحو فهمنا الطبي القائم وقد عرّف أسلوب القراءة هذا كثيرًا من الكتابة في مسألة العدوى في رسائل الطاعون التي كتبت في القرون السابعة لسموت الأسود، أي أن المؤلفين أفادوا من كلمة (Contagio) أو مشتقاتها لتكون إثباتًا للعدوى، ذلك مع وجود اعتراضات عريضة ضعيفة⁽⁴⁾ على أن لكل كلمة تاريخًا

(2) كان الأثر الرئيس على في تكون فكري عن محاضر تطبيق المفاهيم الحديثة للمرض على سرديات العصور الوسطى هم (Arrizabalaga Henderson, and French. *Great Pox*) و (Cunningham. *Transforming Plague*) راجع كذلك (Van Arsdall. *Reading Medieval*)
(Medical Texts)

(3) (Cunningham, *Transforming Plague*, 209)

(4) لقد هداني في تفكيري في هذه المسألة بر من الدراسات البارعة الاستثنائية، منها الدراسات التي استشهدت بهم، الأولى لأريزابالاغا وهيندرسون وفرش، والثاني لكاميسهم، وكذلك الدراسات (Temkin, *Historical Analysis of the Concepts of*) و (Grmek *Le concept d'infection, Nutton Did the Greeks Have a Word*) و (for It? Reception of Fracastoro's Theory)

في استخدامها استخدامات مشابهة، وتكاد المعاني التي وراءها تتغير وتبديل
بمداً، وبظل الكلمة نفسها هي نفسها، فتُصل

وأما أسكتشف في هذا الفصل جانباً مهماً من مفهوم العدوى، سائماً كما
أفاد من أصحاب رسائل الطاعون في نفوس الرابع عشر، وكما اسمر الكلام من
في يسري طوبى القرن الخامس عشر لا يلحق مفهوم العدوى -في كتابات
المؤلفين هنا- إلى انتقال المرض بين الناس بالمخالطة أو الاقتراب حب،
واساً كذلك إلى انتقاله بين الحيوانات، وحتى إلى تآكل الحماد. والأعجب من
ذلك هو أن العدوى استخدمت في وصف انتقال المرض أو الحث بالنظرة أو
بالنساء الأعين، وهي ظاهرة عادة ما تعرف بالعين وإن تقدم الكلام في مفومات
الحجة الملوطة هنا، فمن يتم ل استكشاف تضمينات أن كلمة العدوى
ومفوماتها قد استخدمت في الكلام عن سرورات مختلفة في نوعها عن
السرورات الملوثة بالكلمة الآن

وقد بدلت الدراسات الحديثه عن موضوع العدوى ما بدلت لإعانتنا على
فهم طسعة مفاهيم العدوى لكثيره التي أحد بعضها يافس بعضها في أوروبا من
القرن الرابع عشر إلى السادس عشر⁵ والآن يتصح أنه ما كان فارق ولو يسير
بين الاعتقاد السائد في العدوى وبين الرجح المدرسي⁶ للتأثير الفلكي ونظرية
الميارما والحق أنه لم ير الممارسون الطبيون بهاماً بين العدوى والميارما⁷
لكن ما كتب كمنه "العدوى" يعني عدد من استخدموها⁸ التزم الممارسون
الطبيون الذين كانوا يكتبون في هذه القرون كنهم صورة من صور فهم عالمهم

(٩) انظر مراجع في المومث السابعة، وراجع على الخصوص (Arrizabalaga, Henderson,

and French, Arrizabalaga, Henderson, and French, *Great Pox*. 2. 26. 234 ff)

(6) فلسفة المدرسه أو "سكولائية" (Scholasticism)، فسمها بأنها أنياعها ليط يرها نظري
للنظره الدينيه العامه إلى العالم على أساس تأثير من الفلسفة الأماثية/البطوريكية الصريحه
والحدسيه، لا سيما الفلسفة الأوغسطينيه، ثم فلسفة أرسطو وأفلاطون بعد ذلك (المنترجمه)

(7) راجع من ييس ما سراجع (Arrizabalaga, "Facing the Black Death", 287)

و (Carmichael, "Contagion Theory and Contagion Practice" 215).

عن الصحة، أن أصلها توازن الأحلاط الأربعة (الدم والبلغم وعصارة المرارة السوداء وعصاريتها الصفراء) فلم يكن الممرض عندهم كياناً مستقلاً، وإنما احتلالاً في هذه الأحلاط، ولأن التوازن الخلطي مختلف عند كل واحد عن الآخر، فقد كان يُعتقد أن الأدوية والأمراض تظهر في كل واحد بصورة مختلفة وقد غلب ارتباط الممرض اليوناني -الذي يصيب الكثير في آن واحد- بمصاد الهواء، وهو العامل الوحيد الذي أمكن لمرادلي الطب أن يعيّنوه بشارك الممرض إياه على أنه لم يُعتمد على العموم -في القرون الرابع عشر والخامس عشر- أن الهواء نفسه يأتي الجسم بالمرض، وإنما كان يعتقد أن تأثيراً يمتدّه الهواء يحل بالتوازن الخلطي في الجسم ويكون تأثير الممرض على الجسم كبيراً من الداخل إلى الخارج، لا من الخارج إلى الداخل، وهو ما يحالف المودح المختبري الذي كان في أواخر القرن التاسع عشر⁽⁸⁾ وإن جاء أطباء مثل فراكاتورو في القرن السادس عشر فأسدوا لقاعدة "مدور المرض" دوراً رئيساً في انتقاله؛ فقد ظلّ تسيب الممرض محل جدل كبير في القرن التاسع عشر، وشكّكت أذهانه كما بيّنت -عوامل اجتماعية وديّة وسدسه، تماماً كما شكلها العامل الطبي أو العلمي⁽⁹⁾

العدوى البصرية في رسائل الطاعون

كُتِبَ كم عظم عن تصرف الأطباء الأوروبيين مع الجائحة التي ضربت أوروبا للمرة الأولى سنة 1346-1353م⁽¹⁰⁾، وذلك استدء من جهود كارل سودهوف

(8) راجع (Cunningham, "Transforming Plague", 217)

(9) راجع (Hamlin Pre-disposing Causes)، نجد كلاماً يبيّن في التاريخ الذي يحوّد الجبال التي جرت بين مشي العدوى ومثلي الدنيا ما في إنجلترا أوائل القرن التاسع عشر وراجع (Palmer Church Leprosy and Plague)، ترى تأثير انكبيه على المدفهم الذي تكوّن عن المرض المعدّي في أواخر المصور الوسطى وأوائل العصر المتأخر

(10) راجع (Sudhoff Pestschriften)؛ نجد جهود سودهوف البعيسة في هذا الباب يسطّ سودهوف لمحّة عامه وفهرمة لرسائل التي نشرها في العدد الأخير من سلسلة (Archiv für =

(Karl Sudhoff) العظيمة في تحقيق رسائل الطاعون المكتوبة في أوروبا طوال المائة والخمسين سنة التي تلت الموت الأسود، وبشرها وقد حصصت ان كامبل (Anna Campbell) ودومينيك بالارونو (Dominick Palazzotto) بحوثاً معضنة لتحليل الرسائل التي كتبت بعد أول نمش للموت الأسود، وكذلك أورد عدد صحم من المصطلحات الفقهية لها¹¹ وكُتب عن موحات الوباء التي ما فتت بصرب أوروبا بين القرنين الرابع عشر والثامن عشر أقل مما كتب عن الموحات الأولى بكثير؛ ربما لأنه مُرّص أن سائل الطاعون السّاحرة لم تأت إلا تكرر ما سبق من السّاهج والمحتويات¹²

حسّ نمش مفهوم العدوى في إطار ما يقرب من عشرين رسالة كتبت عقب الموت الأسود وما زالت ماثلة¹³ يموّص في عمومها في إطار مسيح معقد من السبب، ولا يؤدي فيه إلا دوراً واحداً وإن أُحدث مصطلحات كمهام من طب القرن التاسع عشر؛ فممكن إحسان نظير الإطار الذي يصفه على القرن الرابع عشر

= (925-241: 17) *Geschichte der Medizin* وراجع (Benedictow Black Death)، نجد بره حبيبه جامعة عن انتشار الموت الأسود وأثناء انديموغرافيه وثمة نسخة عامة عن انتشار الموت الأسود في إيبيريا المسيحية بجدها في (Phillips, *Peste Negra*) وراجع Stearns. "New Directions in the Study of Religious Responses to the Black Death" نجد لمحة عميقة عن الموت الأسود

11 راجع (Campbell, *Black Death and Men of Learning*) و (Palazzotto, *Black Death and*) (Medicine) وراجع كذلك (Singer Some Plague Traces) وراجع مع المصطلحات المستشهد بها (Chase Fevers, Poisons, and Apostemes)، و (Wray Boccaccio and the Doctors)

12 ثمة استثناءات بارزة ودرب على الموضوع هما منها (Amusino Srraga *La peste en la*) و (Corona de Castilla) و (York Experience and Theory in Medical Practice) وسها كذلك (Cohn *Cultures of Plague*)، وهي نسخة لم تحصل عليها إلا في مراحل مبني هذا الأخيرة

13 ارجع 9.13 (Campbell, *Black Death and Men of Learning*) و (Palazzotto, *Black*) (Drath and Medicine) نجد لمحة عن الرسائل التي كتبت على إثر الموجه الأولى من الموت الأسود

ثمة أسباب مهينة، مثل بنية المريض نفسه، والطقس، والموسم، وحال التربة وثمة أسباب خارجية مؤهلات أو سوابق- مثل لأسباب "غير الطبيعية" الستة حال الهواء الذي يحوِّط المريض، وطبيعة طعامه وشربه وجودتهما وكهما، وبومه وصحوه، وسوء تغذيته والإفراط فيها، وحركانه وسكاته، وأعمالاته وأساب سلبية مثل اسداد داخل الجسم وأساب مباشرة، مثل حال بعثها في الدم. أما الطاعون؛ فهذه الأسباب عادة فيه، تماماً كما هي نافذة في كل مرض آخر بعضها يمكن للطبيب أن يصطبها لتدراً الممرض أو تقاومه، مثل "غير الطبيعة" منها، وبعضها ما يمكنه وواضح أنه لم يتعذر مرض بعينه -بالضرورة- ببعض الأسباب كما أنه لم يكن للطاعون ما قبل المحترق عامل مسبب معين⁽¹⁴⁾

ها يقول كسهم -وفوله حق- إن العدوى لم تكن قط هي العامل الوحيد الذي يُعتد به في انتقال الداء، وذلك حتى عندما يعد حارس من الممرض نتاج اندر السم على الجسم، تماماً كما كانت الحال مع اثنين من المؤلفين الإسبريين، ألفونسو القرطبي (Alfonso of Cordoba) (مرز منذ سنة 348م)، وجاكمي ديغرامونت (Jacme d'Agramont) (ت 1348م)⁽¹⁵⁾ وآل التدبير الإداري في صد

(14) (Cunningham. "Transforming Plague 221)

(15) راجع على الخصوص (Chase, "Fevvers, Poisons. and Apostemes 162-63) الذي يرى شيس (Chase) فيه أن التركيز الذي وضعه كثير من المؤلفين على لطيفة السامة في الهواء الذي أعدى المظمرين كان بسبب عدم رضاهم عن نموذج غانبروس لحظي على أن حال ألفونسو وجاكمي كانا أخص، وكتلتهما اربطت بالرأي الذي يقول إن اليهود كانوا -بطريقه أو بأخرى- هم سبب هزاع الموت الأسود راجع بالأخص (Amasuno Sarraga *La peste en la Corona de Castilla*, 41-48)، و(Campbell *Black Death and Men of Learning*، 53)، وكذلك (Arnabalaga. "Facing the Black Death", 257-61). وتجد كلامهم في Alfonso of Cordoba. "Epistola et regimen Alphonso Cordubensis de pestilentia". (224) وتوجد ترجمه إسبانيه في (Aberth, *Black Death*, 43-47) وراجع عن جاكمي ديغرامونت (Jacme d'Agramont. *Regimen de preservacio de pestilencia*, 27) -في تعليق المحققين 56- ويسكن المنشور على ترجمة إسبانيه من (Jacme d'Agramont, "Regimen de preservacio a epidemia" 65

الطاعون إلى وضع الحجر الصحي منذ سنة 1378م، وهو وإن أبدى التركيز القوي على العدوى، فلم يشد تعبير السبل التي فهمت بها العدوى ومثلت من القرن الرابع عشر إلى الخامس عشر¹⁶ وأما في هذه العنايه العلماء الذين يحتجوا على وجود اتصال بين بين التصرفات العلمية في الاصطدام الأول بالموب الأسود ومن تكرر نقشه بعد ذلك في القرن الرابع عشر والخامس عشر¹⁷ على أني لا أود أن أحوص في الجدالات التأريخية حول الإشكالات المحيطة بطبيعة الطب لمدري المعيرة ومحل الاشتغال التحريبي في طب العصور الوسطى، وإنما أود هنا أن أركز على وجود اعتقاد بالعدوى الصرية بين بضعة أطباء من الجيل الأول من العلماء الذين كان لهم تصرف مع الموت الأسود⁸

يؤكد كثير من أصحاب مسائل الطاعون أهمية حال المريض النفسية في زمن الوباء فمدهم أن أفكار الموب أو المرض أو العصب قد تؤثر على بنية المرء فجعلها معرضة أكثر للمرض¹⁹ حتى إنه يمكن أن يصاب المرء

(6) عن إنياد أول حجر حقيقي -أي من الأصحاء دون المرضى حيث من الزمان- في دوروسبيت (Dubrovnik) أو راجوزا (Ragusa)، راجع (Grmek 'Le concept d'infection: 38-63) ويؤكد شيس (Chase) في (Fevers, Poisons, and Apostemes) 155 لأهمية الفني وبيت للعدوى في رسائل الطاعون التي كتب في موبليه (Montpellier) عصب الموب الأسود

(7) راجع (314-19) Wray 'Boccaccio and the Doctors' الذي يختلف فيه أي (Wray) مع الآراء التي يسطها كون (Cohn) في (Black Death Transformed) ومصادر أخرى، راجع صفحته 1213 بعد مثلاً على ذلك ويكنر، جمع الآن حجة كون في (Cultures of Plague)، وهي أن الكتابة في الطاعون في إيهالاب معبر معبراً جذرياً في أواخر القرن السادس عشر

(8) وثمة مثال مهم في دراسة تناول عن العصور الأتلة الأكبر التي أنشأتها هنا، وهي (York 'Experience and Theory in Medical Practice').

(9) راجع (150) Palazzotto, 'Black Death and Medicine'، والمصميص من (Jacme d'Agramon, Regimen de preservacio de pestilencia) وسهل إيجاد أمثلة أخرى من علماء أوروبا الذين ركزوا على الأفكار البتة يحلب المرض أو يتر الإصا به مثلاً من في الجريج الإيبيري هما رساله لينسيانو فورس (Licenciado Fores) في الطاعون من -

بالتعاون بمجرد التفكير المعرط فيه، وقد جاء ذلك في وصف نليج للطبيب
الغالبسي جاكمي ديمرامونت، إذ كتب سنة 1348م يقول

«لكن من بين المؤثرات الأخرى التي لا بد من احتسابها في أوقات مثل
هذه هي الحوف والتوهم على الخصوص؛ ذلك أنه يمكن أن يجلب
التوهم وحده الداء، فيحد المرء أن من الناس من يصاب بالسرّ بالوهم
وحده لهذا لمؤثر قوة عظيمة إلى حد أنه يعبر شكل «حجر وبته وهو في
رحم أمه ومن أجل إثبات تأثير الوهم وقوته اعطيس في أجسامنا
وحياتنا، يمكن الاستشهاد أولاً بالكاتب المقدس، إذ قرأ في الإصحاح
30 من سفر التكوين أن الحراف والمغرّ ثني أحدهم يعقوب ليعنه قد
ولدت رُفقا وبُلق بالتوهم، وبالنظر إلى القصبان لُزقط والبُلق التي وضعها
يعقوب عندما حدث ويمكن سطر مرهان آخر على هذا الرأي بهذه
الحرنة عندما يثب واحد على لوح من ماضٍ مسطحة؛ يمكنه الانتقال
من ناحية إلى الأخرى دون أن يسد إلى شيء، فلا يسط، لكن عندما
يوضع اللوح معه في موضع مرتفع خطير؛ لن يتجاسر أحد على محاولة
المرور على اللوح الواضح أن الاختلاف يرجع تمامًا إلى الوهم فلا
حوف في الحال الأولى، وثمة حوف في الثانية بدلت مواضع أن تحيل
الموت وزرع «المخاوف في النفس في زمن الوباء خطير ومهلك»⁽²⁰⁾

1481م في (Velasco de Taranta Fores, élvarez, and élvarez Chanca. *Tratados de la* 106
peste)، ورسائل الطاعون للويس دي ألكانيير (Lluís d'Alcanyiz) التي نشرت سنة
1490م راجع (44-45) Lluís d'Alcanyiz. «Lluís d'Alcanyiz» والأسماء في الرسائل
التي حققها سردهوف كثيرة، منها رسائل في الطاعون لطبيب أنماي غير معلوم من ميوح
البرن الخامس عشر، مجعما في (Sudhoff: *Pestischriften aus den ersten 150 Jahren*)
389-424 (1911) 4) في 423، ومؤلف غير معلوم من «عصر ثرابع عشر في 1913) 6
313-379) في 330، و(Johannes Aygels von Korneuburg) المكتوبة بين سنتي 1420م
و1428م في 371، وسيجيموند ألييكوس (Sigmund Albig) (ت 1427م) في 7
(1913) 157-114، في 92-93

(20) راجع (Jacme d'Agramont: *Regiment de preservacio a epidemia o pestilencia*)
84. راجع (Jacme d'Agramont. *Regiment de preservacio de pestilencia*. 64) «مجد
الحة الأصلية»

استحضر حاكمي سمر الكويين 30 37-42⁽²¹⁾، حيثما وضع يعقوب فصلاً ذات خطوط بيضاء أمام تلك الماشيه التي أرادها أن تصع درية رقطاء، وذلك يوحي بوجود صلة قوية بين قوة الوهم وقوة البصر⁽²²⁾، والحق أنه وإن لم يجعل حاكمي هذه الصلة حديه، فمن أطباء القرن الرابع عشر، انشقاب من كان يعتمد أن انطاعون يمكن أن يستقل بنظره، ومنهم عي دي شوليك (Gui de Chauliac) (ت 1368م)، وهو مؤلف كتاب فهرس أو مجموعة الطب الجراحي (*Inventarium seu Collectorium in parte Chirurgiali Medicine*)، وطبيب ممارس غير معلوم من موبيليه (Montpelier) (ت نحو سنة 1349م)⁽²³⁾ يوضح عي دي شوليك الكلام في انتقال مريض بالنظر بصفته مثلاً على الدرجة العظيمة لإعداد الطاعون، وقد تسع طب موله الموضوع تفصل أكثر رد على ذلك أنه وإن كان كلام عي دي شوليك مبهماً في سبل التعامل الطاعون بالنظر، فطبيب موبيليه يسطر بصوراً دقيقاً للوسيلة التي تكون بها النظرة إلى النصاب سبباً لانتقال العدوى، فيقول

(2) فماخذ بغوث بصب فظيماً غُضراً من نسي واللور دُلب، وعثر فيها غُطوك ييضاً، كائيك من ألب من ألبى على القُصبان وأؤف القُصبان التي فُشرا في لأجرا في مسامي الماء حيث كسب أغمم نجي، بشارب، نجاه أغمم، بوعم عند مجيها لشرب فتوخبب أغمم عند القُصبان، وولدي أغمم مُحططد ورُقُك وُيُفُ وأفر يغوث الجردان وجعل وُخو أغمم إلى أغمط وكن نود بين عس لا بان وجعل لهُ قُطمانا وخذة ولم يجعلها مع عس لا بان. وحدث قُفما موعب أغمم المويئة أن يعثوب وضع القُصبان أمام عُيون أغمم في لأجراي بوعم بين القُصبان. وحين استعصب أغمم لم يصفها، عصب القُصبان لَلا بان وألمويئة يغوث، [المترجمه]

(22) راجع (The Interpreter's Bible (New York: Abington Press, 1952), 709-10)، نجد

نراي بأن رعاة أغمم في القرن التاسع عشر ربما كانوا يحدون حلقو يعصب.
(21) راجع في الكلام عن عي دي شوليك (Aberth, Black Death, 63-64) وقد ترجم كاسل (Campbell) المقصود المتعلقة بالموضوع الموجود في رساله طبيب موبيليه، وذلك في (Black Death and Men of Learning, 61-62) راجع كذلك آراء المؤرخ السي أعول دي سورا (Agnolo de Tura) (ت نحو سنة 1348-1351م) وذلك في تاريخه السيمي (Cronaca senese) في (Aberth Black Death, 81)

«على أن القوة الأعظم في هذا الوباء والموت المموري إن حار التعسر - تكون عندما تصطدم الروح الهوائية التي يحرق من عبي المريض بعين الصحيح الذي يقف قرب المريض ينظر إليه، لا سم عندما يقاسي ألماً شديداً؛ حينها ستغل الطبيعة السامة فيه إلى الآخر، فتقتله ومن ها فس اطلع على كتاب في المرايا (Book on Mirrors) لإقليدس الذي يتكلم في المرايا الحارقة والمفجرة والعاكسة، فلي يعجب من إمكان حدوث هذا الوباء، ومن انتقاله من المريض إلى الصحيح، ومن موت الأخير ميتة طبيعية هي سة هذه الحال، لا من غير عاداتها، وإنما سيفر بذلك كنه؛ ذلك أن الشيء يكون عجيباً عندما لا يوجد جلة أو سب طبعي لحدوثه لكن الطبيعة الهوائية والدقيقة التي يحرق من مرأتين وسمكس بأحد الدر مباشرة - بطريق حرارة الشمس وصوتها، فتعمل فجأة - إن جار التعبير، فقلص الهواء الرقيق فقط بالصورة المتولد من أشعة الشمس والمري، وهو الضوء الذي به تحترق البايات والبروت والحصى والشجر المتاحم لها حيمعاً، وتدمر، وتجذ مثلاً على ذلك في كتاب إقليدس وبمثل ذلك يهاجم سد الهواء أجسام البشر، يهاجمها أسرع مما يهاجم أي شيء آخر، ويرجع ذلك إلى انمادة لرحوه التي تتكون منها ثم سرعان ما يموت المريض بعدها، وأحياناً ما يمض الدمع هذه لمداه الريحية السامة إلى العيس بطريق المصب الصري المفعر، وحينها يكون عذاب المريض، يثبت عيبه وكأنه لا يمكن أن يديرحد من محل إلى محل، وما تُصمى على الصفح الأولى سمة مدهلة وثدنة دائمة، أن تلك لروح السامة ما تصاً تُخلق، وتبحث عن مثوى لها في طبيعة ما يمكن أن تدحها وترقد في هدوء وإن نظر أي صحيح إلى ملك الروح المربية؛ برلت على هجمه المرصر الوبائي، وتسم أسرع من تسمه من استئاق هو المريض؛ ذلك أن السم الرقيق يحترق الجسم أسرع من الهواء الثقيل»⁽²⁴⁾

يستد صاحب هذه الفقرة إلى نظرية عن الانعاث الصري، تُسقط فيها العيس

(24) راجع (Campbell, Black Death and Men of Learning, 61-62) ولغة ترجمه أخرى لهيه
الفقرة في (Horrox, Black Death 182-84).

أدواتها أو إشعاعات عيني الأشياء التي تبصرها، فتصفي عليها صفتها وطبيعتها
 وبث انتشار قبول هذه النظرية في العالمين المسيحي والإسلامي في العصور
 الوسطى؛ فقد استدل بها - في بعض الأوساط - بمفصل واف من ابن الهيثم (ت
 نحو 430 هـ/1039م) في نظريته للإيلاج البصري التي بناء عليها تكون الرؤية
 ساح أشعه مدخل العين، لا تخرج منها⁽²⁵⁾ ويعرف ابن الهيثم في لغز باسم
 ابن الحس (Alhazen)، وكان مؤلفه قبول كبير بين علماء الدين كانوا يكتبون عن
 البصريات في أوروبا، ذلك مع طلوع روجر بيكون (Roger Bacon) و جون بشارم
 (John Pecham) في النصف الثاني من القرن الثالث عشر، واضراصهما إمكان أن
 نعت المس أشعه كذلك، وإن لم يكن ذلك لראماً⁽²⁶⁾ لكن سواء على كتاب
 الطاعون في القرن الرابع عشر أطرحوا نظرية عن الانبعاث البصري أم الإيلاج
 البصري؛ فهم اتفقوا على أنه يمكن أن ينتشر المرضُ بالظر وينتج بهم في
 ذلك من القربين الحامس عشر والسادس عشر عماء مسيحيون إيسريون كانوا
 يكونون عن الطاعون والبرص والعمى

الببوت المعدية وبرص الشحر

عك ما نُصِّر العدوى في القرن الرابع عشر بأنها نجلت على من يستشق الهواء
 الفاسد أو المسموم بأشعه. وقد يب في باب المتقدم أنه يراد بالعدوى الآثار
 الصارة للمبىم، الموضوعية، لكن يمكن أن يراد بها كذلك الانسقال البصري
 للمرض من المريض إلى الصحيح وكأنه يصعب قبول هذا الاعتقاد اليوم؛ إلا
 أنه كان في إطار تفهم العام لأسباب المرض بومئذ احتمل أن يقل لأحد والرد
 منه وسأبي تكلام في أن نظرية العدوى البصرية لم تتوافق مع جهود بعض

(25) وقد فصل عبد حميد صبرة الكندة عن ابن الهيثم، رجع من بين كتبه (Ibn al-Haytham's

Revolunary Project in Optics) وفيما جاء به ديفيد ليندبرج (David Lindberg) مع

كذلك، راجع مقالته (Alkindi's Critique of Euclid's Theory of Vision) ر

Alhazen's Theory of Vision

(26) رجع (Lindberg, 'Alhazen's Theory of Vision' 339-41)

علماء شبه الجريفة الإسبانية في القرنين الخامس عشر والسادس عشر فحسب، وإنما عصدهم أيضًا في تسويق الاعتقاد بالعين في إطار الطب المدرسي-

كان إنريكي دي فيليبا (Enrique de Villena) (ت 1434م) قشتال من ملاء مملكة أراغون، عاش حياة من بوادر الحيات، وحلّف وراءه إراثًا ربما يعوقها بذرة⁽²⁷⁾ فتح رواجه في سن العشرين حتى يتمكن من الارتقاء إلى منصب القائد الأكر على فرسان قلعة رباح (Calatrava)⁽²⁸⁾، وكان تقديمه على هذا الرباط مثارًا للجدل، ثم ألقى البابا فتح رواجه بعد عشر سنوات، وفي سنة 1416م -أي في الثانية والثلاثين من عمره- أروى من الحياة العمة يشعل بالعلم والأدب واليوم قد يُستحضر في الأدهان أسامى سب مصادره مكتبته بعد موته بأمر من خوان الثاني ملك قشتالة (Juan II of Castile)، وهو ما أسفر عن إحراق أكثر من خمسين محللاً لتصميمها ما يعلو بالسحر⁽²⁹⁾. كذلك اشتهر بكونه صاحب الترجمة الأولى لإلياذة فيرجيل (Virgil's Aeneid) إلى الفشاليه، وبأن له دورًا مهمًا في أوساط العلماء الإسبانيين في قشتالة وأراغون القرن الخامس عشر⁽³⁰⁾ وما له تعلق بموضوع هذا أن من الرسائل لتي كتبها، أما الأولى؛ فهي رسالة في البرص (Tratado de la lepra)، وقد كتبها إجابة لطلب من لطلب المعروف ألبوسو دي شيريو (Alonso de Chirino) (ت 1429-1431م) وأما الثانية؛ فهي رسالة في العين (Tratado de fasciaciones o de ayojamento)⁽³¹⁾ كان

(27) رجع عن حياة إنريكي دي فيليبا ومؤلفاته (Torres-Alcañá. Don Enrique de Villena)

وراجع (Miguel-Prudes. Enrique de Villena) سجد بالإنجليزية لمحة عن حياته ومؤلفاته وقائمة مراجع دامة

(28) فتح إنريكي دي فيليبا الزواج بأن جعل زوجته تدعي أنه عاخر جسديًا. راجع تعليقات بيتر كاتيدر (Pedro Ctedra) في (Enrique de Villena. Obras completas 1 xiv-v)

(29) راجع عن هذه الواقعة ("La quema de los libros" Gascón Vera)

(30) راجع (Gilbert-Santamaria, Historicizing Vergil) الذي برغم فيه لمؤلف أن فيليبا وإن كان يفضّل العد لكثير من عهود (conventions) العصور الوسطى، فهو كدث -إلى حد بعيد- ناجح له

(31) راجع (Enrique de Villena. Obras completas 1 115-30. 327-41) وراجع عن ألبوسو دي =

ألوسو نفسه مؤلفاً لكتابين في الطب، وأرشد إيريكي دي فيديا في كتابه من الصحة *(Arte de curar)* ⁽³²⁾ ويبسط فيديا في الرسائل أهدأ عن العدوى مختلف اختلافًا كبيرًا عن نظريات الميارا وفساندهوا.

وبدأ من رسالته في البرص أن يقول إن ألوسو دي شيريو قد طلب منه تفسير الإصحاح الرابع عشر من سفر اللاويين، حيث لا يصيب البرص الناس فحسب، وإنما البوت والملابس كذلك أما عن أسهمه عن الوسيلة التي يوجد بها البرص في الجماد مع الإنسان؛ فقد افترض ألوسو ثلاث إجابات ممكنة تستند الأولى والثالثة منها صراحة إلى التلمود (1) أن الله أراد أن يبرن البرص على الجدران والملابس كي يعرض فيه الإيمان بعالم الحب (2) أنه يمكن أن تكون أمة قد وقعت فيه مضي ولم بعد دفع. (3) أنه إن لم يتب المرء بعد أن يحدث عن غيره بالسوء، فقد يبرص، ويمكن أن يصيب المرص ملامسته، الأحسام والملابس وحتى السايات ويشك ألوسو في أن في التفسير الأخير هذا كثيرًا من الصحة، إلا أنه يؤكد أن البرص في أي حال «مرص معد مقيت، ولكن ليس بالدرجة التي قد يعتقد المرء بالنظر إلى طبيعته» ³³

يبدأ فيديا في إجابته بسط تشكيلة كبيرة من الاستشهادات التي أحاط بها على أنه قد ثبت أن البرص موجود في الإنسان والسيات والجماد على الحقيقة ⁽³⁴⁾ قد يفهم القارئ المأحر أن هذه الأقوال مجازية؛ فأنى تكون أكسده

= شيريو مقيم ماريو هيريرو (Maria Teresa Herrera) لكده *(Menor daño de la medicina)*

(32) راجع (Alonso de Chirino. *Menor daño de la medicina*. xvi) وراجع (Ruiz. *Spanish*, 76-9) نجد كلامًا عن تاريخ أسرة شيريو المأحر، ومرجع أنهم كانوا محووس (conversos) ولا شك عبد بنديرو كديبرا (Pedro Catedra) في أن ألوسو شيريو كان محوولًا، راجع (Enrique de Villena. *Obras completas*. I xxii).

(13) (Enrique de Villena *Obras completas* 117)

(34) ومرجعه في تأثير البرص على أشجار البلوط هو طبيب القرن العاشر المعلم الرهراوي، وراجع في الكلام عنه (Sezgin. *G.A.S.* 3 323-25). وفي مساره أكسده المعدل بالبرص يفسح =

الحديد برصاء على الحظيفة؟ إلا أنه لم يد فليبا ولا من يستشهد بهم أي مروع إلى رؤيتها مجازية فعلمهم أن الرص ليس فاعلاً حارجياً يحترق الجسم - فيمكن عزله وتعريفه بعدها - فقل ما هو فساد في الهواء يعبر في التركيب الخلطي لجسم المصاب، وهو ما يفسر عنه الآفات. وإذا أخذنا في الحسبان أنه يجري مثل ذلك في الشجر والمعادن؛ فلم لا يسمى سبب هذه الشعيرات برصاً أيضاً؟ كذلك لا يفرق فليبا تفرقاً واضحاً بين المرض الأخلاقي والبدني، تماماً مثل أصحاب كثير من رسائل الطاعون في القرن الرابع عشر ويستشهد بالمرمورين 106: 29-30⁽³⁵⁾، وبسر اللادين 14، فيصف الوسيلة التي يمكن بها أن تسفر سقطات الإنسان الأخلاقية عن الطاعون والبرص -تأعاً-، والوسيلة التي أعدت الأرض نفسها بالبرص، لا ببيت كعاب وحدها⁽³⁶⁾. ويوسع فليبا مدى التشابه بين الأسباب الأخلاقية والحساسية للمرض بمقارنته آثار حطيطه فجمة البطن بتأثير الهواء الفاسد على الرطوبة التي في عمق الحائط⁽³⁷⁾. ومثلما يجر الإفراط في تناول اللحم على تعفن داخل الجسم، تماماً يطرد الهواء الفاسد جفات الحيطان، فيحل تنواره مع رطوبتها، فيمضي إلى البرص. ومهم في مفهوم العدوى في رسالة فليبا أنه ليس الهواء الفاسد محسب هو ما يمكنه نقل المرض، وإنما الملاصق التي أصابها العدوى كذلك، وأن كلاً يمكنه نقل البرص إلى الناس لا إلى حيطان البيت محسب ويستشهد بصغر اللادين 13. 47-59⁽³⁸⁾ فيقول إن العلاج الوحيد للثياب التي أعدت بهذه

* فليبا إلى جابر بن حيان (ب. نحو 199 م/ 815 م)، وإلى (De turba philosophorum)

وراجع في النص الأخير والجدل حول أصله ("Christliche Theologie" Rudolph.)

(35) «وَأَخْطَرُهُ بِأَهْطَالِهِمْ فَاتَّقِمْهُمْ أَلْوَنًا مَوْظَعٌ يَنْحَاسُ وَدَن، فَاتَّقِمْ أَلْوَنًا» [الترجمة]

(36) (Enrique de Villena. Obras completas, I 123)

(37) المرجع السابق 124. وراجع (García Ballester, "Nuevos valores y nuevas estrategias en medicina")

نجد لمحة عن الطب العاليوسي على الصورة التي كان

يُمارَس بها في إسبانيا في القرنين الرابع عشر والخامس عشر

(38) «وَأَمَّا الثُّوبُ فَلَمَّا كَانَ يَبُو ضَرْبُهُ بَرَصِي، ثَوْبٌ ضَرْبٌ أَوْ ثَوْبٌ كَثَنِي، فِي الثَّنِي أَوْ الثَّلْثَةِ

بَيْنَ الثَّوْبِ أَوْ الثَّكَّابِ، أَوْ فِي جِلْدٍ أَوْ فِي كُلِّ مَضْرُوعٍ مِنْ جِلْدِي، وَكَانَتْ الثَّيْرَةُ ضَائِبَةً إِلَى =

الطريقة هو حرفها، وإن ظلت الثمر طاهرة على الحطّاء المصانة بعد سعة أيام، فيسعى إقلاع حمارتها وطرحها خارج المدينة⁽³⁹⁾

وكأن الحطّ المفاضل بين الممرض المحمائي والأخلاقي، سر اللعنة المجانية وبعلاقات العاطفة، هو حطّ دميّ، هذا إن وجد * إن ابصر في الروح حطّيته أخلاقيه وعندما يكون في العزم أو البينة، يكون في حائط سنا الذي يصحّ صحفًا بحرف لأفكار. لحظة، وهذا بالأفعال الحايه⁽⁴⁰⁾ وإن لم يُدو ما مثل هذا برص الأخلاقي، ولم يعترف صاحبه بخطاياه وأفكاره الأثمة للكاهن؛ تنشر ممرض في ملأه وخله، وهما يمثلان طبيعته وعادته

* النضرة أو إلح النضرة في ثوب أو في الجلد هي لدى أو اللعنة أو هي منع د من جلد، حيث ضربه رص، فمرض على الكاهن يرى الكاهن الضربة ويحجز المصروب سبعة أيام، حتى أن الضربة في اليوم التاسع إذا كانت الضربة قد انتشرت في الثوب، في الشئ أو النضرة و هي لجلد من كل ما يصنع من حديد لعمل، فالضربة رص مفسد. إنها بحسب فيعرق الثوب أو الشئ أو النضرة من الصوب أو الكتاب أو مناع الجلد الذي كانت فيه الضربة لأنها برص مفسد بالنار فيعرق يكن إن رأى الكاهن ويد الضربة ثم تمتد في الثوب في سدى أو النضرة أو في مناع الجلد، يأمر الكاهن أن يلبسوا ما فيه الضربة، ويحجزه سبعة أيام ثانية. إن الكاهن بعد غسل المصروب وإذا الضربة لم تبعث منظرها، ولا امتدب الضربة، فهو يحس بالنار فيعرف أنها تحرق في جردة د عليه أو ظاهره لكن إن رأى الكاهن وإذا الضربة كانت الدوي بعد صبه، يمسحها من الثوب أو الجلد من الشئ أو اللعنة ثم إن ظهرت أيضًا في الثوب في الشئ أو اللعنة أو في مناع الجلد فهي مفرحة. بإسار تحرق ما فيه الضربة، ما الثوب أو الشئ أو اللعنة أو مناع الجلد الذي نجفله وروا به الضربة، فيسأل فيه فيطهر هذه شريعته ضربه البرص في الصوب أو الكتاب، هي الشئ أو اللعنة أو في كل منع من حديد، لتحكم بظهوره أو نجاسته [المرجعه]

39) راجع (Enrique de Villena. Obras completas 124-27) ١٥ يذكر سفر اللاويين ضربه البرص في البيوت وفي الثياب في الإصحاحين الثالث عشر والرابع عشر وكلام المؤلف هنا جامع بين الاثنين [المرجعه]

40) المرجع السابق 1 29، وراجع (Gasse. Practice of Medicine in Piers Plowman) ١٥ يجد كلامًا عن خطورة مرة الكلام الطي في هذا في أدبيات العصور الوسطى بأنه مجرّد

ويستشهد فيليب برمالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس 15: 33⁴¹، فيملاً
 الثمور من المرض الحقيقي إلى المجازي، وذلك بأن أكد أن محالطه من يأتي
 بعادات شر يمكن أن يؤول إلى عساد عادات الحير عده⁽⁴²⁾ ويحتتم رده على
 ألونسو بأن برص البيت لم يعد محيياً، وأنه لا يلزم الإنسان إلا خوف المرض
 الروحي الذي يمكن أن يقي نفسه به بالاغراف وعدم يقين المرء من الكسفة،
 وخوف الرص السنني أكثر من الروحي، ذلك هو "اليهود" (Judeizar)، وقل
 أن يستجدي فيليب عصمه الله من المرض الروحي في الطور الأخيرة من
 الرسالة؛ يوه تويته حفيًا إلى أن العالم سيعلم من جوابه ما عليه عمله،
 وسيعرف ما يمكن تغييره بالإصمار⁽⁴³⁾

وسواء أفهم أن تقسيم فيليب الفاطع للبرص إلى مرض بدني يهودي ومرض
 روحي مسيحي تقسيم أمين، أم أن به أمداه على برعته إلى التدليل على مداه -
 وهو مفهوم لرجل عرف بدرسته للثمود والعوامل الحقة-، أم فهم بالحالين؟
 فمفهوم العدوى في رسالته يصف الانتقال البدني والروحي للمرض بين الناس
 والثياب والبيوت. وهما الأهمية التي جعلها أصحاب رسائل الطاعون في الحد
 من وهم المرء وهي تمكيزه في الأمور الحقة كي يُحال دونه ودون لإصابته
 بالطاعون، وهي تنبذ في عناية فيليب تأكيد أهمية نوكل الإنسان على الله
 واعتراؤه بحماياه وقد وسع مفهوم انتقال المرض مجددًا في رسالته أخرى من
 رسائله، رسالة عن ماهية العين

(41) لَا تَصَلُّوا قُرْآنُ الْمُعْشَرِبِ الرُّدِيَّةُ تُقَدُّ الْأَخْلَاقُ لِحَيْدِهِ [المترجمه]

(42) راجع (1) Enrique de Villena. *Obras completas*. وراجع الفصل الثاني، سجد
 استخدمات مجاريه أخرى للعدوى في عشاله وأرغوه يومئذ، وراجع الفصل الخامس،
 نجد مظهر الشاطبي من مجالسه المبتدعة

(43) راجع (1130) Enrique de Villena. *Obras completas*. وزد مظهر إلى بحالات التوسر
 الافتاحيه إلى الثمود، وإلى احتضان كونه متحولًا؛ فلربما حدثت تعليقات فيليب ها سيرة
 ليس شديد الإصمار راجع (319 ff) Gascon Vera. *La quema de los libros*؛ سجد
 دليلًا على تعاطف فيليب مع اليهود والمجولين. ويرد د الأدبيات التي تناول اتهامات لليهود
 في أوائل القرن الخامس عشر، راجع (Nirenberg "Enmity and Assimilation")

ثم جاء نظير إيريكى دي فيليبا ومعاصره ألونسو دي شيرينو (Alonso de Chirino) بواحد من مؤلفين مشهورين له في الطب، صرر الطب الطفيل (Menor Daño de la Medicina)، فوصف فيه انتقال الأمراض البوائية بما يشبه أوصاف من سبقوه في القرن الرابع عشر ممن اعتقدوا في العدوى البصرية، فقال «على كل واحد أن يحفظ نفسه من الأدوية التي يعرف منها قدرتها على إصابة الصحيح عندما يقترب من المريض، أو يسام معه، أو يصاحبه في بيت صيق ومن بين هذه الأدوية البرص، والسرطان، والذردن الرئوي -وهي أدواء تسبب منها روائح كريهة-، والحمى البوائية، والحدري، والحصبة، وشدة احمرار العينين التي يمكن أن تصيب المرأة إذا نظر إليهما [أي إلى العينين]، والفرح التبيحة كريهة الرائحة، وكل الأدوية كريهة الرائحة على العموم»⁽⁴⁴⁾. يدرج في هذا إقراره منه بطريقة الابتعاث البصري مثلما أقر طبيب موليبييه، والحين الذي قصر فيه فهمه للعدوى البصرية على الأمراض التي تؤثر على العين (The eye) نفسه هو نفسه الحين الذي تكلم فيه فيليبا عن ماهية العين (The evil eye) وسبل تأثيرها في سبق أعم في رسالة في العين لم يتناول مسألة انتقال الماء من واحد إلى آخر بالظفر؛ إلا أنه تكلم عن يمرض لأن غيره نظر إليه فليست هذه إذا حال عدوى بالمعنى الصيق، إلا أنها متجددة في منطق مشابه لمطلق المؤلمين الذين تقدم الحديث عنهم، كما أنها تعتمد فهماً بأن الأدوية تخرج عن سموم⁽⁴⁵⁾ وعلى رأس كل شيء، دون كلام فيليبا في العين يشارك من يكتبون في العدوى فهماً بأن انتقال التأثير السيئ من خارج الجسم يعبر التركيب الداخلي له كما أنه يمثل سابقة

(44) راجع (34) Alonso of Chirino, *Menor daño de la medicina*. وراجع منه كذلك صمعه

39 وما يليها في الكلام عن التمييز بين الوقائية من الأمراض البوائية وأكد ألونسو -مثلما

أكد مدينا- أهمية الثبات على عقيدة كاثوليكية صحيحة في أزمان المرض (46)

(45) راجع (59-156) Chase, "Fever, Poisons, and Apostemes", نجد كلاماً عن محل النسم

في أسباب الطاعون التي طرحها أصحاب رسائل الطاعون في موليبييه

للمسعى الذي جاء فيما بعد من قتل مدرسي القرر لستادس عشر من الأطاء إلى التصديق على الاعتقاد في العيين⁽⁴⁶⁾

كتب فيليبا رسالة في العيين إثر طلب من خورر فونديدر دي فاليرا (Juan Fernandez de Valera)، وهو رجل البلاط نفسه الذي سأله كتابه رسالة في التميزية (Tratado de consolaciŷn) بعد ما فقد كثير من أهله في صرمة من صرمة الطاعون سنة 1422م⁽⁴⁷⁾ بدأ فيليبا رسالته بالسوية إلى أن عماء كثر تولوا الموضوع من قبل، فوضعوا، الناس من الناس سمة يمكنهم معها قتلهم، لا سيما النساء منهم⁽⁴⁸⁾ ثم يقول إن أمثله مشابهه عن قدره، ينظر على القتل قد نسبت إلى كائن السيليق⁽⁴⁹⁾، ويستشهد بظنفة عريضة من الثياب⁽⁵⁰⁾ ويذكر وضعه للسيل التي يمكن للعين بها أن موقع أدى مثل هذا، لاستشهاد الذي يقدم من طبيب موبليه، هذه هي طبيعة التكوين تسمية التي تصل إلى درجة عملها من طريق البصر أكثر من أي طريق آخر، من طريق دقة الروح الصرية التي نشر أثرها بعيدا بالهواء بها مرتب شئ، ترجع إلى قوة صاحب العين و استعداد المتأثر بها وهو مسب إحداثها صرد أكبر من لأطفال، فهم معرضون لاستقبال أثر الطرات، سب بطرات مؤدية تتوجه إليهم، ويسب انتاح مساهمهم، وسب الحرارة، وحساسية دهم العريز⁽⁵¹⁾ وحير مثال على هذا نمور من النظره السامة هو العدراء السامة التي أرسبت لقتل الإسكندر الأكبر⁽⁵²⁾ وقد ذكر طبيب

(46) (Salmon and Cabre 'Fascinating Women', 56)

(47) (Enrique de Villena. Obras completas. I xxii-xxiii)

(48) لمرجح السبب 1 329 يحيل فيب إلى علم أوصاف الأكون (Cosmography) وانعترض أنه لبطلوس- الذي يصنع هؤلاء نسوة في سيبيا (Cibia)، ومن المكسي الوصول إلى هذه العنزه

(49) الباسيليق (basilisk) كائن في لأساطير اليونانية نسب إليه «عذره» على الضل من نظره (المترجمه)

(50) راجع في تاريخ الباسيليق (Alexander Evolution of the Basilisk)

(51) (Enrique de Villena. Obras completas. I 330)

(52) (Salmon and Cabre, 'Fascinating Women' 58)

موسليبه هذه الحكاية مع مثال الباسيليقي، وظل الاستشهاد بهما معلومتين
مولوتش في القرن السادس عشر⁽⁵³⁾

وعى فيليب تمامًا بلزوم تأكيد أنه لا شيء غريب على العادة أو المنطق في
الاعتماد بأنه يمكن لنظرة أن تسمم، واستشهد بكتاب علم الفلك (*Astronomía*)
لفيليب إليمات (Felipe Elefant)، وعمل حاشيًا على إثبات أن تأثير العين يقع
بحسب سبل تدعمها العلم الطبي⁽⁵⁴⁾ جاء كلام فيلب عن العين في ثلاثة
أبواب هي الوقاية والشخص والعلاج، ويسط فيه رأاهة الواصفة، فيستشهد
بثقافت من اليونان واليهود والمسلمين، ويحيل في بضعة مواضع إلى طرائق
المعالجين⁽⁵⁵⁾ ويشرح صورًا كثيرة من العلاج، منها استخدام الرمرد في دفع
العين، وذلك في نقلة خطافية مشابهة لنقطة حاتمة رسلة في البرص، ثم يقول
بأنه على المرء أن يعيش مستصحب في عقله ولده بحسب الممارسات الكسبية. وإن
استند إلى القديس جروم (Saint Jerome)، وهو ثقة؛ فحدث من هذا يستمر
من المرء احسان صحبه الذين يتحدثون بالسوء حتى يحفظ عاداته الصالحة⁽⁵⁶⁾
بدنك ينقل كلام فيليب عن نظر تفصيلي في ظاهرة العين إلى نصح موروث
تفادي صحبه ذوي المعتمدات الخطيرة والأخلاق الذميمة

(53) المرجع السابق، رراجع كذلك (Campbell, *Black Death and Men of Learning* 62)

(54) راجع (Beaujouan, Philippe elephant)، يجد الصورة المبهمة من طبيب القرن الرابع
عشر فيليب إليمات

(55) ثم يسي معرفة دنيا على درسته فحسب وإنما على مصالاته الشخصية، فيقول «وأعرب كثيره
شي من هذه الطيعة وهذه الحال، بحسب ما روى كانكانف (Cananf) الهندي وموشات القمر
(المصير)، وبحسب ما سمعته من حكيم مورسكي يقول له 'بيجو'، من وادي الحجارة
(Enrique de Villena, *Obras completas*. I 325؛ Gauda hajara). ونسب إحالات عامة
حيدة إلى مؤثره نعاليم القبالة في 333، و335، و338 على الخصوص، وذلك من
بين مواضع أخرى. ذكر لا حظ أن فيليب عيملك كذلك بأن طرقت اليهود في صون النفس
من العين التي يضعها يستعملها اليهود دون المسيحيين (I 326) أنه
القبالة فسمعه يهوديه ياطيه تشر العلاه بين الله غير المتعير والسرمدى، وبين الكون العالمي
والمحدود [المترجمة]

(56) (Enrique de Villena, *Obras completas* I 340-41)

كانت مسألة العين وهريقة انتقال تأثيرها موضوع كلام دار مي حياة فيليبا. وقد طار صيت رسالته في القرن الخامس عشر، وقد بس سالمون (Salmŷn) وكابري (Cabre) أنها كانت مسمى مهمًا لرسائل أخرى كتبت عن العين في القرن السادس عشر لقد قيل إن ألفونسو فرناندير دي دادريمال (Alfonso Fernandez de Madrigal) (ت 1455م)، الملقب بلال توسادو (El Tostado)، كان -من جانب- يعد رساله فيليبا في باب من كتابه المعارقات المجارية الخمس (*Las cinco figuratas paradoxas*) الذي أتمه سنة 1437م، وفضل الكلام في مسألة العين في المعارقة الرابعة⁽⁵⁷⁾ وأشد ما بدعت النظر في تناول إل موسنادو للموضوع هو اختياره لتفسير العين مثل المرض المعدي وانتقال الطاعون بالهواء الفاسد فهو على يقين من أن العين حوى، وأنها قادرة على نشر المرض، تمامًا مثل فيليبا وما يردده هو نظريه فيليبا عن الابعث الصري فيسبب مؤحداث كثيرة عليها

عدما حامت روجه الملك خوان الثاني الأولى، الملكة ماربا، فسألت ألفونسو فرناندير دي مادريمال أن يؤلف كتابًا عن ذكر المسيح ومريم، المعبرء المجاري في الكتاب المقدس؛ كان حينها أسادًا مي الفلسفة الأخلاقية مي جامعة سالامانكا، وانصرف إلى دراسة اللاهوت⁽⁵⁸⁾ كان كثير من مؤلفائه تمييزيًا، إلا أنه استطاع الإفاده من مجال التعبير مي تناول موضوعات شتى متعلقة بالعلوم الطبيعية⁽⁵⁹⁾ وكلامه مي العين والعدوى هو خير مثل على هذا التوجه؛ إذ تحدده مي كتبه من حمله كلامه مي المارقة الرابعة، وكشر اسساده

(57) المرجع السابق (I xxii-xxiii). راجع كذلك معلمه كارمن ب يلا (Carmen Parrilla) مي (El Tostado. *Las cinco figuratas paradoxas*. 39-41) يعق ب يلا مع كاسيرا على أن كثيرًا من السائل التي بوفشت مي المارقات المجارية الخمس كان سجدت عبابه اوساط البلاط بومثد (39)

(58) راجع (Carmen Parrilla s introduction. I 63) تجد لمحه عن مصمون وسياى كتاب إل توسادو المارقات المجارية الخمس

(59) راجع المرجع السابق 7، إذ ارتأى لباريلا فيه أن لأسطة التسمية مي أوائل القرن السادس عشر بوقت مي يته نقابه لها اسمها مي عشائه أيام ألفونسو الحكيم بالقرن الثالث عشر

فيه إلى ما قدمه من التفسير الكتابي الذي يتعرّض لتمثيل المسيح في الحية لحاسبه التي استخدمها موسى في سفر العدد 21-9⁽⁶⁰⁾ في إبراء من لدغتهم الحيات التي أرسلها الله عليهم بعد ما تكلموا على الله وعلى موسى⁽⁶¹⁾ بذلك وُضع استطراد إل توسنادو الطويل في العيين بين ثديا كلامه في الوسيده التي أبرأت بها نظرة الحية لحاسبه من رأوها

آمن إل توسنادو مثلما آمن غيره من إناسي الفرس الخامس عشر والسادس عشر في يبيريا- بأن نظره التسيليق يمكن أن نميت، وبأن تحديق الدتب في الإنسان يمكن أن سمعه من الكلام، وبأن نظرة الحائض يمكن أن تُظهر حنات دمويه في المرأة⁽⁶²⁾ والسؤال الذي لم يحسم حواره هو كيف يقع ذلك كله وقد حلف إل توسنادو إنريكي دي فينيا في أنه رد فكره الانعاث الصري وصف من «حجج عليها الكثير فترق من الرؤية التي هي فعل تبعث فيه أشعة من العيين، وبين العيين التي هي فعل تبعث فيه أعضاء مريضة وفاسدة أرواح حارة ورطبة تنقل بالهواء فصبب أسجده دقيقة وبغديها⁽⁶³⁾. أما احوال الأولى - أن العيين تبعث أشعة ؛ فردّها ردًا قاطعًا وأما الثانية؛ فطرحتها لتكون تمبيرًا للظواهر محل بحثا ويمكن منحصر حجة إل توسنادو على أن العيين تقع بطريق محضرات بصرية هكذا⁽⁶⁴⁾ حتى نسب العيين أي شيء لا بد أن تبعث أجسامًا. وحة سعات فاعلة والاسعاث الصصري مفهوم أفلاطوني بقده أرسطو امتدادًا إلى أن الرؤية بمعينه، لا فاعلة فإن استندت قلوة للرؤية عندما على اسعاث أرواح ابعاثًا فاعلًا؛ لم أمكنا أن نرى بقدر ما هي إمكنا الآن،

(60) «فصيح موسى حية من نحاسي ووضعها على الرُبة، فكان متى لدغت حية إنسانًا ومطر إلى حية النحاس يعبأ» [لمترجمه]

(61) المرجع نفسه 38 وتب أن ليهود سوا، وسألوه موسى أن يصلي لهم قبل أن يأمر الله موسى أن يصيح حيه من نحاسي ويضعها على رايه نجد الكلام في العيين في 432-462

(62) المرجع السابق 432 راجع (60 ff) (Salmon and Cabré, Fascinating Women)، نجد أمثله من القرن السادس عشر وما بعده على قوى الحائض.

(63) راجع (433) (El Tostado, Las cinco figuras paradoxas).

(64) ما سيأتي هو خلاصه لأر، فترجت في المرجع السابق 433-447

وما أمكسا أن نرى رؤية واضحة أو مستقيمة في الرياح أو في الماء؛ ذلك أن نياراتهما ستشبه الأجسام المنيعنة عندئذ. وهكذا وإد الأرواح أجسام دقيقة رطبة، فلو وجدت ابعثات بصرية؛ لتكثفت في قطرات في الجو البارد، تماماً كما يكون من الدم في المرأة التي تنظر فيها الحائض. ولأن هذا لا يقع، ولا هذه الأرواح المنفردة تنكثف عندما ينظر إلى السماء التي تحتها طبقة من الهواء البارد يمكن أن تكثفها فتجعل رؤية السماء محالة علساً؛ فلا يمكن قبول الابعثات البصري. ثم يحتمل إل توستادو بأنه إذا ابعثت «لأجسام الروحية من العينين؛ لاستغرق وصولها إلى الشيء وعودتها بصورة وقتاً طويلاً من بعد علق العينين ثم فتحهما وما يقع هو أننا عندما نفتح أعيننا، نرى من فورنا

لكن إن لم نُفهم العين بأنها شذوذ من محرق طبيعي هو الابعثات البصري؛ فكيف نُفهم هي والباسيليقي والدلب والحائض؟ والجواب هو أن هذه الأشياء حاملة للعدوى والمرص، وأنه وإن كان الإبصار يحدث عن صور تدخل العين؛ فهي على الحقيقة تمت أرواحاً ولو كانت طبيعتها لمنية، لا بصرية»⁽⁶⁵⁾ وهذا التعريق مهم؛ لس فقط لأنه يوضح طبيعة الرؤية، وإنما كذلك لأنه يفسر الأصل الطبيعي لظاهرة العين التي نزلت الكنيسة الكاثوليكية بالسقد على المعتقلين فيها وقد طاول إل توستادو في تبين أن العين ليست ظاهرة ناتجة عن قوة جيلية لدى بعض الناس، وإنما هي ظاهرة أُصِرت عن الروح الطبيعي للمريض المريضة إلى تمت روائح كريهة أو أرواح فاسدة على عادة إجراء الجسم المريضة لأخرى وليست هذه ظاهرة حارقة للطبيعة، وبعض الطرف عن الاسم الذي قد يسد إليها، فهي في الحق ظاهرة طبيعية متجددة في المهم

(65) راجع المرجع السابق 445؛ نجد كلاً من ماهية البصر الحقة «اعلم أن الرؤية لا تكون من عين ترسل أرواحاً - مثلاً فهم فلاستهم المتبين لأعلامون ، وإنما تكون عن استقبال شيء دخلها تصاعف كل الأشياء أنواعها أو أشكالها التي تدخل أعين الحيوانات لظاهرة، ويملك تقع الرؤية» والكلام من نسبة الباسيليقي وأعين الدلبات المعادة والحائض في صبعثني 446-447. وقد ذكرت قُت أن سالمون وكبري قد بحثا في "Fascinating" "Women" الضير الكارة للاء عن الحائض بأنها مُعددة ومُعدية

العالمينوسمي للمعدوى، وإن لم يصرح إل توستادو بذلك ها⁽⁶⁶⁾ ولب نصير إن توستادو يلعبين في الباب 275 من المفارقة الرابعة الذي يتحو الرحمة تأماً، ذلك أنه يعيد من مفهوم المرض الزماني في استثناء شرح عمل العين

«عن كيف تمنع العين باللمس، ولم تكون الأوبئة أمراضاً معدية، وعن بعض من خصائصها

ثمة أساس آخر لهذا، أي لوصف الأطباء بعض الأمراض بـ "المعدية" ويمكننا القول بـ "لدرجة"، وهو أنه تتصل من واحد إلى آخر، بما كما تتصل الأكريميا والطاعون والبرص وب يشبه من أمراض وقد يقع ذلك في حال العين أيضاً، فإن كان في عين أحد داء، لأصاب عينه غيره بمثل ما فيها فإن أصاب رجلاً الأكريميا واقترب من آخر، لأصابه بها حتى وإن لم يمس رأسه رأسه ومثل ذلك إن حدث أبرص صحيحاً أو أكده أو شابهه لأي فرد من الزمان، لأصاب البرص الصحيح وإن ما منه لذلك إن كان «مرض في هذه الأحوال ناتجاً عن مخالطة الأبرص، والأكريميا عن مخالطة مصاب به، حتى وإن لم يُعْمَسَ، فلم لا يمكن لمس في عينه مرض أو عدوى أن يؤدي من يقره؟ إنهم يسمون هذا العين ويستتبع ذلك من ثم أنه يمكن أن يصيب المرأة غيره بالعين (The evil eye) ويتصح ظهور هذا أكثر في حال الطاعون الذبلي الذي يحدث من فساد الهواء، فصدف ينش الزواء رجلاً، أدى الناس إذا حادثهم، وهناك كثير منهم وعلى هد يعوب كثير كثير في البيت بعد ما يموت فيه واحد، وعالياً ما يكون ذلك في الأوبئة العظيمة إلى حد وكما هي الحال في الزواء أن العاصد يفسد غيره، تماماً تكون الحال في فساد طبع العين السبي، إذا ما فتدت عين؛ أدت غيره ويطهر هذا أكثر بحيث يكون فساد الأوبئة من هذا اللون أن يفسد الهواء بتأثير الأجرام السماوية، أو بمرح ما من الماصر التي تمتع منها، الراتحة العاصد وبحس تتلقى هذا الهواء بالعم، فيدخل حواشي العين ويفسدها، ويمر على القلب، فيميتة وبعد ما يعد الرجل

بعيد الهواء الذي يشهقه ويرمره كله بالعبد الذي يحمله داحنه وعندما يبعث الهواء من داحنه، بعيد الهواء الذي حوله كله، ويمسك كل من يستشق هذا الهواء ما لم يكن قوي ابيه بذلك فعندما يكون فساد في عيني العمره -أو في أجزاء أخرى من جسمه يحب أن يخرج منها بطريق العين- يخرج من العين أجسام شديدة الرقة، وحارة رطبة، أحسام من دفتها لا يمكن رؤيتها وتعتمد الأشياء التي تنبعثها هذه الأجسام وتعلق بها، وذلك إن تعرضت للفساد، ويسمى هذا العين (The evil eye) وعنى هذه السبل تكون العين حقاً لا محالة، وعليها ألا تكرر شيئاً مثلها⁶⁷

وبذا استند إلى الحجة التي تقدمت في الصفحات السابقة؛ وحدث أن إل توستادو قد وفق في هذه الفقرة في تطيح طاهرة العين، وهو ما يجبر للكاثوليك الذين يعمون بصحتها الإيمان بها⁶⁸ ومن الأركان الركيزة في حجة إل توستادو تحويده للسبب الفعال للعين من العالم الممارق للطبيعته إلى عالم المرض ها

(67) المرجع السابق 448-450

(68) لم يذكر إل توستادو كلام الأكويني في موضوع العين في الخلاصة اللاهوتية (*Summa Theologiae*) (الباب الأول، الفصل 117)، إلا أنه كان حاضراً في ذهنه كتب لأكويني يقول «يعزو ابن سينا ظاهرة الاسحار إلى أن المادة تطيح بمطهرتها الكائنات غير المادية ولا تعارض القواعد الطبيعية لذلك فعندما تكون قوة الروح لتوهمية شديدة، تغير المادة بها يقول إن هذا هو سبب العين عني أنه قد تبين سابقاً أن المادة لا تطيح بالكائنات غير المادية اختياراً، وإنما تطيح الحالى وحده بذلك يحس القول إن الأرواح لمربطة بالجسم غيرها قوة الوهم. ويكون هذا التعبير أساساً في العينين التي يتركها الأرواح، وهي أدنى سبب والآن بعدي النيان الهواء إلى مسافة معروفة، تماماً كما تفتكح الحرايا الجديدة، الحوايه من الدنس من نظره الحائض، كما يقول أرسطو بذلك فعندما تشتد إثارة اشتر الأرواح معيه - كما يكون عني الحصوص مع العجايز- يمدو مظهرها حامداً وساماً، لا سيما على الأطفال بأجسامهم برفقة الغصه ويمكن كذلك إيجاد الله أو بمقتضى تنبير حقي أن يكون في هذا دوراً لبعض الشياطين، الذين للسحره معهم صرب من المهده» (Aquinas, *Summa Theologiae* 5:141)

وعد لعب امتناهي إلى هذه العمره (58) "Fascinating Women" (Salmon and Cabré) ويمكن أن يرى جانب من تأثير العمره في إيبيريو بالاستشهاد بها في رسائل ساحرة تشاول موضوع العين، مثل رساله مارس دي أندوسيللا (Martin de Andosilla) في القرن السادس =

يشرح مفهوم العدوى انتقال الأحلاط العاصدة، ويمكن لحيوانات مثل الباسيليك أن توثر من حديد فتكون وبائية بطبيعتها، إلا أنها لا توهب نصراً سحرياً⁽⁶⁹⁾ ويمكن تفسير أمة فريق من الناس -الأطعام في العادة- للتأثر بالعير دون غيرهم بالطريقة نفسها التي يمكن بها أن يتعرض بعض الناس لمرض وبائي، ولكن يظلون على صحتهم بسبب بينهم المنية⁽⁷⁰⁾ جاء استطراد إل بومستادو الطويل هذا في موضوع العير -هو رسالة فيلبا- فكما إلهاماً للكتاب في إسبانيا في القرن السابع عشر لصرف رسائل لهم إلى الكلام في هذه الظاهرة⁽⁷¹⁾

تتمة

قد بين الكلام في هذا المص أنه كان لمفهوم العدوى إطار دلالي أوسع بكثير من مجرد نقل المرض من واحد إلى آخر، كان ذلك في شبه الجزيرة الإيبيرية، وجنوبي فرنسا، وأصقع عبرهما من أوروبا كذلك، من القرن الرابع عشر والخامس عشر لم يُرِ المرض الوبائي في هذه الفترة وحتى النصف الثاني من القرن التاسع عشر في صورة كيان عزوي، وإنما رؤي إلى حد بعيد في صورة حلل في أحلاط الجسم أما المؤلفون الذين جاء الحديث عنهم هنا؛ فكانت العدوى عندهم بعيدة كل البعد من انتقال جرثوم من واحد إلى غيره بتلامس بينهما وتأكيد بعض من التشابهات بين أقود أصحاب رسائل الطاعون في هذه القرون وبين المفاهيم المحتسرة الحديثة، مع إغفال الاختلافات المعاهيمية الأصلية بين الاثنين، ذلك كله سيكون انعكاساً في قراءة حيرة البصر للتاريخ

= عشر (De superstitionibus) اجمع (De) Gofu Gaztambide. E (tratado 'De Superstitionibus" 287-88

(69) (El Tostado. Las cinco figuras paradoxas, 452-54)

(70) المرجع السابق 457-459

(71) لم يذكر باب كتاب إل بومستادو المعارف المحاربة الخمس في (Salmón and Cabré

('Fascinating Women')

وقد أكد تركيزُ الفصل على نظريات العدوى البصرية أن معنى "العدوى" ودلائلها في النصوص التي درسها يمتّان عن أنها شملت ما قد يبدو -من منظور متأخر- أنه ألوان متباينة من الظواهر. بذلك ما بُسط لها إندار لمن قد يبحث عن جدول المعاهيم المتأخرة للمرض المعدي في رسائل الطاعون وأديانه التي كتبت على أثر الموت الأسود والقرون التي عصته. وقبل احراق المجهر و"اكتشف" الطاعون في المختبر كان افتراض أن الطاعون يتعمل بالبصر مثله في معقوبته مثل افتراض أن الانتقال من فعل مخلوقات غير مرئية على أنه مع تحديري من قراءة هذه النصوص قراءة عائية، بحيث يكون حاصراً في الدرس بظربة عن حوثومية الأمراض طلعت في القرن التاسع عشر؛ يعني ألا يفهم مني أني ألمح إلى أن مؤلفي الفصل لم يكتبوا على إيحاد مهم دقيق للظواهر المطروحة، وإنما الحال خلاف ذلك تماماً إذ إن اشتد اختلاف الأدوات المعاهيمية التي كانت متاحة لعلماء القرن الخامس عشر الذين اسروا لمهمة شرح العدوى والتي كانت متاحة لعلماء التاسع عشر؛ فيمكن رؤية أن الجدعين قد ألهمتها العناية نفسها إلى استيعاب دقيق ويّسّ بلوسيلة التي يتعمل بها المرض

وعلي أن أريد في هذه السياق أنه يعني ألا يعتمد المرء أن نظريات العدوى البصرية قد اردهرت في هذه لمرّة في إيبيريا دون إيطاليا أو شمال أوروبا لأن النهضة (Renaissance) -أو تطور العلم الحديث- كانت إلى حد ما أبداً من أن تصل إليهما. إذ وصعت الدراسات المتأخرة لإيريكي دي فيلبا محلاً راسعاً في بداية النهضة القشتالية، وجاء كتاب جورج كاسيراريس إيسمرا (Jorge Cañizares-Esguerra) من بين مؤلفات غيره فصص في إعادة تقسم جوهريّة لمحل إيبيريا في النهضة وفي الثورة العلمية⁽⁷²⁾ وليس وضع العبر وانتقال المرض معاً تحت اسم "العدوى" دليلاً على قصور علمي في علماء القربس

(72) راجع عن إيريكي دي فيلبا ("Sol Miguel-Prendes, Enrique de Villena") وفي الكلام

عن أهمية علماء إيبيريا في عصر النهضة والثورة العلمية، راجع من بين ما تراجع

("Cañizares-Esguerra, Iberian Science in the Renaissance") وبلاطلاع على مثال

بقبول العدوى البصرية في إيطاليا في القرن الخامس عشر، راجع كلام حيوفسي كالورا ■

الرابع عشر والخامس عشر اندين جاء الكلام فيهم هنا، وإنما هو شاح معاهم
 الصادق إلى تفسير العالم لأنفسهم ولأبناء زمانهم. وإن كان هذا، نسعى لا ينأ
 بانصروزة بمعاهيم متأخرة عن العدوى والمرص، فيسعى ألا يُفهم بحال أنه يعفر
 إلى معايير زمانهم إذ عرف هؤلاء العلماء العدوى معرفة على قدر من الثقة
 واليقين الذين يعرفونها بهم علماء اليوم، إلا أنهم سوا كلامهم فيها على أساس
 من معضات مختلفة، واحتجف مطوق تصوهم لها

= (Giovanni Caiafa) وهو طبيب لوريسرو دي ميليشي Lorenzo of Medici - في
 (Singer 'Some Plague Tractates 198)، إذ يقول «إن كانت مجرد نظرة من البسيليوس
 نقش فلا عجب إذن من أن العدوى تتصل من واحد إلى آخر»

الفصل الخامس

العدوى بين الفقه وعلم الكلام^(١)

«وجمله القول بان المتكلمين حاضرو في حل المسألة المحورية التي فرضها الفراء على المسلمين التوفيق بين السبب الديني - ومن ثم مسؤوله المرء عن أفعاله-، وبين كلية القدرة عبر المقطعة للحال الواحد»

بينما يحل، تاريخ علم الكلام (The History of Islamic Theology)

يبحث هذا الفصل بين بصرف فقهاء المسلمين في الأندلس وشمال إفريقيا مع الموت الأسود، والوسيلة التي أثرت بها الحشيتات الكلامية في طريقة تناولهم لمسألة العدوى وما يُستعرض هه مختلف عما جاء الحديث عنه في الفصلين الأول والثالث مع ملاحظة -، إذ أتعرض للعدوى فيهما بصفتها أولاً إشكالية تفسيريّة تحلّفها أحاديث نبوية في ظاهرها معارضة، ثم بصفتها ظاهرة طبية معقدة متعلقة بالطاعون أم الآراء الفقهيّة التي أسطّحها هه؛ فتقارب العدوى ويمكن انتقال الطاعون من راوية أخرى، وتظهر في الأساس في سؤالي، أم الأول، فمعنى بالفعل الصحيح، وهو أيمكن أن يمر العبد من

(١) (Nagel, History of Islamic Theology 90-91) الاقتباسات

الطاعون؟ وأما الثاني: متعلق بالإيمان الصحيح، وهو أيحالف الإيمان بإعلاء الطاعون، ففهم الصحيح لوحادية الله تعالى؟ والشرعية الإسلامية أئمة ما تكون من مجرد جمع لمواظبات وأحكام، إنها تمثل خطانا في الأخلاق والآداب بمعنى إلى موازنة العدل بالرحمة، ويوضح مقاصد الشرع الذي أمره الله تعالى، ويحفظ مصلحة الناس. ولم يصح الفقهاء في حاشيتهم - وهم يؤثرون أجوبتهم على الاستفتاءات المتعلقة بالطاعون والعدوى - سلامة السائل الدسة والروحية فحسب، وإنما وضعوا كذلك ما اتسع عن ذلك من المآلات الاجتماعية لأجوبتهم رد على ذلك أن الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ذات حجة في إطار الشريعة بلا جدال، إلا أن آراء كبار فقهاء المذهب كانت تستوي معها في الأهمية، إن لم تجاورها⁽²⁾

والفقه أئمة ما يكون من إساءة الأحاديث، إذ ظهرت مذهب واحدة متفككة في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، ثم حل القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي ففهم أربعة منها على أهل السنة، وقد سميت باسم مؤسسيها المتفق عليهم، وهم الإمام أبو حنيفة (ت. 150هـ/767م)، والإمام مالك بن أنس (ت. 179هـ/795م)، والإمام الشافعي (ت. 204هـ/820م)،

(2) إن أراد أن المراد بأهميتها في تفسير النصوص وبيانها، فصحیح، وإن أرادها في الحجية؛ فيستحججه بلا داع، والخلاف في حجية قول الصحابة فقط يقول ابن تيمية في مجموع الفتاوى (202/26) «فإن أحوال العلماء يحتج بها بالأدلة الشرعية لا يحج بها على الأدلة الشرعية». ويقول الطوفي في شرح مختصر الروضة (1/111) «فهي [أي أصول الفقه] في أشرف الكتب، ثم السنة، ثم الإجماع؛ لأن الكتاب كلام الله سبحانه وتعالى، وهو أحل وأشر وأعظم من سببي الذي الله كلامه، ولسببي صلى الله عليه وسلم أشرف من المجتهدين الذين الإجماع هو اتفاقهم وأما في القوة فالإجماع، ثم الكتاب، ثم السنة؛ لأن الإجماع لا يُصح، بخلاف لكتاب والسنة، فإنهما يُسحان، فيجوز أن الآية أو الخبر المعارض لإجماع يكون موحاً والكتاب أقوى من السنة لأنه متواتر محفوظ اللفاظ لا يدخله بدليل عارى ولا تحريف رار، بخلاف السنة، فإن غالبها آحاد، والمتواتر منها غير مقطوع به أنه عين كلام النبي صلى الله عليه وسلم، لا سيما مع تجويز الجمهور من المجتهدين والفقهاء الرواة بالتمسك» [المرجعة]

والإمام أحمد بن حنبل (ت 241هـ/855م) أما مذهب فقه الإمام الأوزاعي (ت 157هـ/774م)، الذي دخل الأندلس في أواخر القرن الثامن الميلادي على يد نفسه صمصمه بن سلام (ت 80هـ/796م أو 192هـ/807م أو 202هـ/817م) ثم اندثر فيما بعد؛ فقد شاع هناك في البداية، ثم بحلول القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي كان للمالكية المذهب الفقهي السائد هناك⁽³⁾ بذلك عندما وقع الموت الأسود في الأندلس في القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي؛ طبع فقهاء المسلمين فيها وفي شمال إفريقيا -حيث ساد المذهب المالكي كذلك-، فسوا بصرهم مع الوماء على الرجوع إلى ما سق من آراء المالكية في العدوى ويطعون⁽⁴⁾

ولم يقتصر ائداد فقهاء المالكية في القرنين الثامن والتاسع الهجري/الرابع عشر والحادس عشر، ميلادي على الكنائس الناصيليين في مذهبهم -موطأ الإمام مالك والمبدوة الكبرى رواية سحنون (ت 250هـ/854 أو 855م) وما يتعلق بهما من شروح ومختصرات تلفقه المالكي مما بنى صلب المذهب، وبما تأثر بأحكامهم كذلك بالمدرسة الأشعرية التي امتدت إلى إفريقيا بدحول القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، وإلى الأندلس بدحول القرن الخامس الهجري/العاشر الميلادي⁽⁵⁾ وأحد محاور مدرسة الأشاعرة كما أواخر في المهيبد- هو حجهم بأن وحدانية الله تعالى تفصي بطبع مخلوقاته العارص، وهو ما يجر على إنكار الأسباب -إلا عند بعض من كبارهم-، وعلى تفسير الحوادث المشاهدة في العاده في العالم الطبيعي بأنها إرادة الله تعالى -المنبوفه والمعوّل عليها- في حدوث الأشياء على سق واحد، وهي العاده ولا شك في أن البحث في جوهر عادة الله تعالى لا يحول دون خروج تفسيرات

(3) رجع في لكلام عن ما يرخ تأسيس المذهب المالكي في الأندلس (Fernández Félix.)

وفي لمحاه ناعه عن محل المذهب (Castones legales del Islam temprano, 337-48)

(4) رجع في لكلام عن أبي زيد ("Thought of Ibn Abi Zayd al-Qayrawānī") (Rahman.)

(5) رجع المذهب (ب)، مجد لمحاه تاريخيه عن وصول الأشاعره المغرب، وعن الماظرات

التي وقعت في مدرسههم حول السيه

دقيقة من الدليل التجريبي بقدر ما هو ينشئ من "الأسباب" التي اختارها الله تعالى لإيقاع الحادث على أن تلك الأسباب - من النظرة الكلامية - دون أهمية الفهم الصحيح لعمل السببية بالاقتران بينها وعلى ذلك مثل يصبره مكلمو الأشاعرة، وهو ملافاة النار والقض التي يشع عنها الاحراق في الواقع، إلا أنه ليس فعل النار نفسها - كما يعتقد عوام الناس والملاسعة متأ خطأ -، وإنما هو من فعل الله تعالى الذي جعل ملافاة النار سبباً لاحتراق كثير من الأشياء، وإن لم يكن كلها، ومشهور عن النظر في السبب الإلباس، ويحلى هذا اللبس في اللغة نفسها، مثلاً يمكن أن يُرى في لفظة "سبب" العربية التي استخدمها الفقهاء للدلالة على معنى "المناسبة" (occasion)، وهذا كذلك معنى السبب⁽⁶⁾ بذلك يشتد اختلاف المراد من كلمة "سبب" باختلاف السياق، وهو يبين مدى كون التنسب نفسه محور الكلام فمثلاً نجد في بعض السياقات أن العالم الذي شدد إنكاره وجود الأسباب في كتبه الكلامية أو الفقهية هو نفسه في سبيل التيسير من يتكلم بأريحية عن الأسباب في سياق آثار أدوية معينة⁽⁷⁾ وتتجلى قدرة اللغة على خلق فهم من السبب مصلل تصليلاً خطيراً في حجة الرضاع (ت. 894هـ/1489م) التي يأتي الحديث عنها في باب "استمرار الحيرة"، وهي أنه يعني ألا تستخدم كلمة العدوى في أية حال، فعص الطرف عن مدى صحة الفهم الذي قد ينقله العلماء عنها، فذاً ما سيربطها عموم العوام بالأسباب

وأنا أقول تبين الكلام في العدوى وثرأه في المعرب بهذه الفترة، ومن أجل ذلك أتبع الأحد والرد في كتابات المادكية العفوية، من أول كتاب اس رشد الجعد (ت. 520هـ/1126م) في القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي، وانتهاء بكتابات اليوسي (ت. 1102هـ/1691م) في القرن الثاني عشر

- (6) والمعاني المحللة التي تحملها كلمة "أسباب" مية في الترجمات الموجودة في هذا الفصل، وفيه اخترت (occasion) أو (cause) بحسب السياق. ولا يزال مفسر الأوردبون والأمريكان يعالون فهم السببية راجع مثلاً (Mellor, *Facts of Causation*)
- (7) راجع مقدمات السوسي، نجد مثلاً على المكلم وعالم الطب في القرن التاسع الهجري/العاشر الميلادي، وهو الإمام السوسي (ت. 895هـ/1490م)

الهجري/اسابع عشر الميلادي ويؤدي هذا الأحد والرد الاشتغال الدائم بمسألة العدوى، كما يسلط الضوء على تأثير الاعتقاد الأشعري على الطريقة التي ترايد اختيارها بين فقهاء المالكية في تأطير آرائهم الفقهية، وعلى المصادر المرجعية في المذهب المالكي، وعلى أثر مدارس فقهية أخرى في الفكر المالكي بهذه الفترة

كلام المالكية في العدوى والتسبب قبل الموت الأسود

كان ابن رشد الجد واحدًا من أهم الفقهاء في تاريخ الأندلس بلا مراع لقد جرى المذهب الأشعري الذي كان سائدًا فيها يومئذ، فلم يقتل نفسه مدعاً⁽⁸⁾ ويرجع قدر كبير من أهمته في القرون التي تبعت وفاته إلى كتابه البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة⁽⁹⁾، وهو مرجع أعاد تدوير الفقه المالكي فيه، وأحد على عاتقه مراجعة واحد من أشهر مصادر الفقه المالكي في رمة والإصافه عبيه، وهو الفتية لمحمد العتبي القرطبي (ت 255هـ/869م)⁽¹⁰⁾، يالّف قدر كبير من الفتية من آراء المالكية التي لم توجد في المدونة الكبرى، وبست ابتداءً على أساس روايات تلامذة الإمام مالك⁽¹¹⁾، ثم أعاد تنظيمها ابن أبي زيد القيرواني (ت 386هـ/996م) على طريقة المدونة الكبرى، وهو ما يمثل بأصيل المذهب المالكي⁽¹²⁾ ثم جاء ابن رشد بالبيان والتحصيل، فأعاد هيكلتها ليعق عليها وإد حتمت الفتية بعضها بعد اتساع قبول البيان والتحصيل، فلم يحفظ ما جاء فيها إلا كتابات ابن رشد لم يقر الجميع

(8) راجع المنح (ب)؛ تجد آراء ابن رشد الجد في الاعتقاد الأشعري.

(9) راجع في الكلام من هذا الكتاب ومركله في تاريخ الفقه في الأندلس (Fernández Félix).

(Cuestiones legales del Islam temprano

(10) راجع الصفحات 17-24 من المرجع السابق؛ تجد مرجعه لعتبي

(11) المرجع السابق 66 و76-77 وراجع الصفحات [240-249]؛ تجد الكلام من شئ أحيال

علماء المالكية التي تحفظ آرائهم في الفتية.

(12) المرجع السابق 97

بالتعبية مرجعاً للفقهاء المالكي، حتى إن بعض كبار المالكية صمّموها، ومهم من عاصر ابن رشد مثل القاضي عياض (ت 544هـ/1149م)⁽¹³⁾ ويمكن أن يفهم جانب من الانقسام بين مؤيدي العتية وناقديها بأنه خلاف بين من اعتقدوا بالفقهاء المالكي القديم -أي فروع الفقهاء المالكي-، وبين من أكدوا محورية السنة النبوية في التشريع -وهم أهل الحديث- عظم استناد العروة الأولى إلى رأي كبار من فقهاء المالكية، وعلى رأسهم مالك نفسه وقد أمضى أهل الحديث رمزاً للعلّة في المغرب الإسلامي، وأسمرت محاولاتهم الأولى التي كانت في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي لإدخال أصول فقه مسية على أساس الحديث في الأدلّس عن التشريع معهم⁽¹⁴⁾. ويرى فيرنانديز فيليكس (Fernández Félix) أنه في هذه اللحظة تحديداً -عندما اضطر أنصار آراء المالكية الفقهية القديمة إلى الرد على عقبة أهل الحديث من جيل العتية، كان تأصل المذهب المالكي قد بدأ⁽¹⁵⁾.

وحاش من سبب اختيار ابن رشد أن يصرف وقته في كتابة شرح على العتية كاملاً في شعبتها، الكبيرة. على أنها -من الجانب المذهبي- مؤرخة في صورة نائبة بأنها الطرف الحاسر في صراع دار داخل المذهب المالكي، والحق أنها قد تُعد كذلك وكانت العتبة لأهل الحديث في النهاية، وهو ما اضطر فقهاء المالكية إلى زيادة تسويق مواقف مدرستهم بأحاديث مسنونة إلى النبي صلى الله عليه وسلم. ويمكن تأريخ المسعطف الذي راد فيه فقهاء المالكية الإفادة من أصول الفقه عند أهل الحديث نهاية القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي على التقريب⁽¹⁶⁾.

(13) المرجع السابق 283-285

(14) المرجع السابق 335 وراجع المرجع السابق، نجد كلاماً عن محاكمه لمحدث بقي من محمد كذلك راجع في إدخال الحديث في الأدلّس (Fierro. Introduction of hadith)

(15) راجع (Fernández Félix. Cuestiones legales del Islam temprano. 347) ويرى فيرنانديز فيليكس أن التأميل كان يمتدّ زمانه في العقود الأولى من القرن الرابع الهجري العاشر الميلادي، وذلك مع كتابة المختصرات العميه (392) راجع المطلق الاجتماعي للتقليد وصعود المختصرات لمحمد فاضل، نجد تأريخاً متأخراً لصعود المختصرات

(16) راجع (Fernández Félix. Cuestiones legales del Islam temprano 348) وقد عيسى =

أحد ابن رشد في البيان والتحصيل نموذجاً من الفقه المالكي من أصول الفقه المشهورة في زمانه، فأصاف إليها ولو أنه ما فعل ذلك، فربما احتجعت العناية تماماً وقد ظهر «بموجودون بالأندلس أيام ابن رشد حميدة، وشرعوا في نهج يعظم حصه على دراسة الحديث وخرق قدر عظيم من كتب فروع المالكية القديمة في حكم أبي يوسف يعقوب المصور - من سنة 480هـ/184م إلى 595هـ/199م¹⁷ كتاب العناية مدونة بأصول فقه ابن رشد التي حسن ذكرها، وقد أطلت من النحون في الطرائق المسيحية، وإن اشد تعمرها وديدن ابن رشد في البيان والتحصيل هو «تناس فقره من العناية ترد فيها آراء مالك ونلامده في مسائل معينة ثم يتكلم في هذه الآراء في طلال أحاديث بوية متعلقة بها، وقواعد القياس، فبردها أحبباً، ولا أنه عالماً ما يحصل إلى ما يزيدها⁽¹⁸⁾ ولقي شرحه اصحاب أحسن متأخرة، إلى أيام ابن رُب في القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي، وحتى يحاورها بعير يسير، ويدفع شأنه هذا إلى دراسة كلامه في «عدوى دراسة دقيقة وإد يحتوي البيان والتحصيل على متن العلة المتقدم عليه، فهذه القراءة تنبصر كذلك في آراء المالكية في المسألة في القرن الثامن الهجري/لتنسح الميلادي

العدوى في كتابات ابن رشد

عرض ابن رشد في البيان والتحصيل ما جاء في العناية، ثم تكلم في العدوى في مواضع كثيرة، في سياق المرض الوعائي، والطيرة، والجذام، والأحير على رأسها وللجذام شأن خاص عند الفقهاء؛ ذلك أن مشكلة طريقة التعامل مع المجدوم مشككة جارية عندهم، وهو ما يختلف في مسألة المرض الوعائي الذي

■ لحليفه الأموي عبد الرحمن الثالث إماماً للصلاة قبل بجهله بالحديث. وذلك في وصف متأخر من لصراع يعود إلى الربع الأول من القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي. ارجع

للمرجع السابق 200

(17) المرجع السابق 292

(18) المرجع السابق 270-271

لا يقع إلا في أرماد متفرقة إلا أن ما يأتي ذكره أولاً ها هو كلام ابن رشد في القدم على أرض وقع بها الطاعون أو الحروح منها وهذه الفقرة هي ما جاء في القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي ووقعت في نفس فقيه من مالقة اسمه عمر إذ كتب مقامة عن الطاعون -بأني الكلام-، وهي كذلك الفقرة التي ردها صمماً علماء مثل ابن لب (ت 782هـ/ 1381م)، الذي أنكر انتقال الطاعون إنكاراً قطعاً ويظهر الخلاف بين رأيي عمر المالقي وابن لب خلافاً مشابهاً بين رأيي مالك وأهل الحديث لم يتمكن ابن رشد من موافقة الرأيين توفيقاً تاماً، إلا أنه يفيد من حجج شروح الحديث لرياده استساعة رأي مالك ويلاحظ ما أن لسيبة التي تكلم فيها الأشاعرة لا ظهور لها في كلامه هذا

جاء في العنسية أن مالكاً سُئل عن الرجل كره الحروح إلى بلد نفع فيه الأمراض ويكثر فيه الموت⁽¹⁹⁾، فأجاب بأنه لا يرى تأمناً إن حرج أو أقام، ثم قاس موقفه على ما قاله السي صلى الله عليه وسلم في الطاعون فأراد السائل أن يثبّت من فهمه، فقال له «أفتراه يُشبه ما جاء فيه الحديث من الطاعون؟ قال نعم» ولا يمكن أن يُرى هذا الموقف إلا محالفة لأهل الحديث، إذ رأينا في الفصل الأول أن عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه قد روى عن السي صلى الله عليه وسلم النهي عن الحروح من أرض وقع بها الطاعون أو القدم عليها، فكيف أوّل ابن رشد ظاهر التعارض؟

لقد بدأ ببيجار ما كان عندما بلغ عمر من الخطاب رضي الله عنه سرع، فبدعه أن الوباء قد وقع في الشام وتختلف روايته في هذه الواقعة عن الرواية المتفق عليها إذ يروي أنه قيل برجوع عمر بعد أن حدّثه عبد الرحمن بن عوف بحديث السي صلى الله عليه وسلم، وقيل بل إنما حدّثه به بعد أن كان عزم مع مشيخة الفتح على الرجوع ولا يتتبع ابن رشد اقتضاءات الرواية الثابتة -التي لم يأت بمصدر لها-، إلا أنها ساقص ما بات في رمة الرواية المعتمده لهذه

الوجه²⁰ أما الرواية التي اعتدب شروح الحديث ذكرها؛ فختلف فيها أصحاب عمر من المهاجرين و الأنصار بين التقدم و الرجوع، ولم يحسم الحدل إلا بنقل حديث النبي صلى الله عليه وسلم وألمح ابن رشد إلى ما قيل عن رجوع عمر استاذاً، إلى حجة رأيه، وربما بهد كان نصرب مثلاً قديماً على كفاية رأي الحاكم لحسم الخلاف في مسألة فقهية، على أن هذا مجرد تخمين لم يسطر ابن رشد فيه كلاماً

بذلك أحد ابن رشد بالحديث الذي رواه عبد الرحمن بن عوف بعدم التقدم على الطاعون أو الفرار منه ويستند إلى تفسيرات الأحاديث السوية التي جاءت في عدم ورود لأجل المصلحة على المصلحة، وفي الفرار من المجدوم، فيفسر هذا الحديث بأنه ليس بهي تحريم، وإنما هو بهي أدب وإرشاد براد به حفظ الناس من فنه الاعتماد بأن الطاعون يسبب شئئ مداه²¹ ولم ير مالك بأساً في الاقترب من طاعون بسبب المسئلة، العالية التي كان عليها من التوكل على الله تعالى

«ولا مُحْبِرٌ لاحد عن الفدر، فلهذه فان مالك ما أرى مأث ان حرج آدم، اي لا حرج عليه إن قدم على ابلد في محالفة الهبي، إذ ليس بهي تحريم، بل نه الأخر، ب شاء الله إذا قدم عنه موقاً بأن ما أصابه لم يكن ليخطئه، وما أخطأه لم يكن ليصيبه، فهو يؤخر إذ قدم عليه لهذا الوجه،

(20) راجع كلام كوراد في (L'amar au Sargh 492) ، وقال هذا ما يرويه الموجوده في كتب غريب الحديث ، وفيها يرجع عمر لأن كثيراً من أصحابه "فرحانين"، أي أنهم لم يصابوا بالعدوى قط، وبذلك كانوا هم على المحفوظ معرضين للإصابة بمرض وبائي. اجمع 495-496 ولم يصادف الرواية ثابته هذه في أي من شروح الحديث أو رسائل الطاعون.

(21) ابن رشد -بحسب علمي- هو العالم الوحيد الذي فحس هذه القراءة، وهو بذلك قد سبق إلى استخدام الأعرص الفقهية سد الدرائع -أي اجاب السبل التي تؤول إلى محرم-، وهو الأصل الذي افاد منه شرح الحديث وعلماء السأخرون الذين كتبوا في مسأله العدوى -مثل ابن حجر المصلاحي و الشوكاني- في إقامة الحجة على الاقتراب من المجدوم والمطعون، وذلك على أساس أن المؤمن قد يقع في بعضه أن لشيء غير الله تعالى قوة مسببه

ويؤجر إذا لم يقدم عليه لاتباع بهي النبي عليه السلام عن ذلك، فهذا وحده
تخير مالك إياه في ذلك.

وكذلك قول النبي عليه السلام: 'وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تحركوا
مراياهم' ليس بهي تحريم، وإنما هو أمر بالمقام الذي هو أفضل من
أجل الاستسلام للقدر، فالمقام أفضل بوجهين أحدهما اتباع الحديث،
والثاني الاستسلام للقدر، ولجرح جائز لا حرج فيه إن شاء الله، إلا أنه
مكروه لمخالفة الحديث⁽²²⁾

ها حمل كلام مالك متسقاً مع معتقدات أهل الحديث، إذ بين أن المقصد من
كليهما واحد كلاهما يسلم بأن الله تعالى هو الفاعل وحده، وأنه وحده القادر
على تسبب الداء فلا عدوى إذاً في الحاليين وحق أنه على المرء احتساب فعل
ما حُرِّم في أقوال النبي صلى الله عليه وسلم، إلا أنه إن أحسن به وتوكل على
الله تعالى؛ فلا بأس في الخروج من أرض وقع بها الطاعون أو القدوم عليها
والحديث الذي رواه ابن عوف موجه إلى من لا يتحلى بإيمان قوي قوة تكفي
للتوكل على الله تعالى في ظرف بقسوة التعرض للطاعون وطريق استدلال اس
رشد مطابق لطريق شرايع الحديث الذين ذهبوا إلى أن الحيوانات المريضة
والمحدومين يمثلون أساساً في مصائب الإيمان، لا يمثلون مخاطر العدوى⁽²³⁾.
وتنصح في ظلال هذا تراعه الفقيه عمر المالفي الذي استشهد به اس رشد في
القرن التاسع الهجري/الحامس عشر الميلادي في تسوية القرار من الهواء
الموبوء وهو وإن لم يغير في كلام ابن رشد، فقد وضعه في سياق أصحى عليه
معنى فيه تمام الاختلاف⁽²⁴⁾

ويتمسك اس رشد باب الطاعون بسط تفاصيل عن الأحاد والرد الذي كان

(22) البيان والتحصيل 17 396-397

(23) راجع الفصل الثاني

(24) جاء الكلام في حجة عمر في باب "رأي شاذ" وقد استخرج ابن خوري (ب) 741 هـ،
1340م) رأي ابن رشد بعده أكبر في القوانين الفقهية 452-453

بين عمرو بن العاص ومعد بن جبل وبين شرحبيل بن حسنة رضي الله عنهم فيمنع بكباية رعة ابن العاص في الفرار من الطاعون بأنها كانت إشفاقاً على دين المسلمين الذين قد يعمون في القتل بسبب الطاعون، واعتقاداً منه بخطورة الطاعون بداته ولا يحصر ما يبه هذا على أن أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ينوون جميعهم في توكلهم على الله تعالى -ون احتفلوا في سبل تعيرهم عن هذا التوكل، وإسما هو يبين كذلك أن آراء مالك المتأخرة اتفقت مع مقاصدهم ثم يحتتم ابن رشد سكرير أنه لا إثم ولا حرج من القدوم على أرض وقع بها الوباء أو الخروج منها، وإن كان للعلماء المتقدمين مواقف مختلفة في المسألة والرأي الراجح هو اتباع أمر النبي صلى الله عليه وسلم بعدم القدوم على الطاعون أو الخروج منه، لكن الالف للطر أن في الحديث ترجيحاً للمؤمن بفعل معس عد من رشد، وليس هو بالأمر الذي يسي عليه حكم، وقد ذهب إلى ذلك دوسا نحوه إلى شح أحاديث أو انتشيك في ثبوتها

محدوم لا يمي

جاء من رشد مكتابه البيان والتحصيل ومناواه وبشرحه على المدونة الكبرى فرد طبع الحدام المعدي وفوة الظيرة المعلة ردًا قطعاً⁽²⁵⁾ وينع ما يعرف في التراث إلا من مواضع - بأن فسر الأمر بجناب المحدوم بأنه إشفاق على دين المؤمن الذي قد يقع في نفسه أن شحاً دون الله تعالى يسب المرض يستشهد في موضع برأي واحد من أصحاب مالك -هو محمد بن دينار (ت 182هـ/ 798م)- في السؤال عن إن كان الحدام يعم الأفار، فكان جوابه أن يسأل أهل العلم عن ذلك، فإن كان مرضاً يعم السب؛ فليمتنع أن يرد ولد

(25) فإن في الكلام عن المحدوم بين ما جاء في الصفحات 8 360 361 9 390 393 و 18 261 262 من البيان والتحصيل والصفحات 2 932 934 من كتاب امر رشد مسائل أبي الوليد ابن رشد وفي الكلام عن إعادة ابن رشد بما جاء في العنية التي كان يبع الشرح عليها في ثوبت نفسه الذي يضع فيه فتاواه، راجع (Fernández Felix Cuestiones legales del Islam temprano. 253: 54)

المجدومين⁽²⁶⁾ ومع أنه استشهد بهذا الرأي، فكأنه لم يتفق معه؛ ذلك أنه قد ذهب في فتوى أفتاها لأهل سبتة إلى أن النبي صلى الله عليه وسلم أنكر العدوى، لذلك فللمجدوم أن يحصي مرضه عن الناس، فيبيع ويشترى⁽²⁷⁾ وقد اتحد موقفاً محتلماً في جوار وطء المجدوم إمامه. إذ اختلف علماء المالكية المتقدمون في هذه المسألة، فذهب ابن القاسم إلى عدم الحوار، وذهب سحنون إلى الحوار، ومال ابن رشد إلى رأي ابن القاسم، وقال إنه إذا وحب بالأحاديث المذكورة أن يحال بين المجدومين وبين احتلاطهم بالناس؛ كان مع المجدوم من الوطء أوجب، وكأن ما يحسم المسألة عند ابن رشد إذاً هو درجة مخالطة الصحيح المجدوم. كذلك ذكر أن وجه قول سحنون هو أن الضرر الداحل على المجدوم في ترك وطء إمامه أكثر من الضرر الداحل عليهما في وطئه إمامهم، وفي ذكره ذلك إما استهجان، أو إلماع منه إلى تحور سلمه على طرف الساء⁽²⁸⁾.

استطاع ابن رشد أن يصيف على آراء مالك عن العدوى ويبسطها في إطار فقهي مُصنَّب -إلى درجة عظيمة- على الحديث. ثم مضى قربان، وصرح الموت الأسود الأندلس، محالف أكبر فقهاء هذا الزمان رأي ابن رشد، وعصده رأيه بحجج من المذهب الأشعري لكن قبل أن يستقل إلى فتوي ابن لب، فتأثير الاعتقاد الأشعري على المساطرات التي دارت عن العدوى في المعرب قل الموت الأسود حقيق بالظر.

(26) البيان والتحصيل 8 360-361 وراجع في الكلام عن محمد بن دينار ترتيب المداوك وتقريب المسالك للفاضي عي ص 1 291-292 وقد اتحد محمد بن دينار في الإقرار بحجة رأي الأطباء حول العجام موقفاً مشابهاً لموقف تاج الدين السبكي في رسالة في الطاعون التي وإن لم يعد أصلها موجوداً؛ فقد نقلها ابن حجر في رسالته عن انطاعون راجع (Dols. Black Death, 327-28)، والكلام في السألة في الفصل الثالث.

(27) مسائل أبي الوليد ابن رشد 2 932-934 وقد شكلت ماروني غبارد (Mazzoli-Guintard) في "Notes sur une minorité urbaine d'al-Andalus" من الدرجة التي تحور للمجدوم مخالطة غيره من المسلمين -في حال الأندلس- اهـ والؤال المشهد به هنا عن الميروض، لا المجدوم. [المرجعة]

(28) البيان والتحصيل 9 390-393



كلام الأشاعرة المتقدم في العمدى في القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي
 جاء أبو علي عمر السكوبي الإشبيلي (ت. 717هـ/1317م) في نهاية القرن
 السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي أو الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي
 فعرّض إلى مسألة التنسيب في اثنين من كتبه⁽²⁹⁾ تكشف بسببه أن أصله من
 الأندلس، لكن أحاده هاجروا إلى تونس في العقود التي تلت سقوط دولة
 الموحدين في النصف الأول من القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي.
 ينتسب السكوبي إلى سلالة من العلماء، إذ كتب عنه الأكبر يحيى بن أحمد بن
 خليل السكوبي (ت. 627هـ/1229م) شرحاً على المستقصى للعزالي، أما جده
 أبو الحطّاب محمد بن أحمد بن خليل السكوبي (ت. 652هـ/1254م)،⁺ فربما
 هو أكبر علماء أهلّه، وقد سبغ في علم الكلام والأصول أثناء مكوثه في
 إشبيلية⁽³⁰⁾ ثمّ أبو علي السكوبي في حكم خفصي تونس وسط جالية أندلسية
 كان ماصراً بقوة للاعتقاد الأشعري، فكان متوجّه من رعة العمدة إلى الاعتقاد
 في الأسباب وقد ذكر في بعض المواضع فيما يتعلق بعلم الكلام على الأقوال
 المشهورة التي فيها ادّعاء⁽³¹⁾ وكان شديداً في إنكاره على المسحيين واعتقادهم
 في روابط العادات، مثله مثل كثير من متكلمي الأشاعرة قبله⁽³²⁾ على أن ما له
 تعلقاً أكبر بموضوعه هو إنكاره قول "الله يجعل لكل شيء سبباً"⁽³³⁾، ذلك أنه
 يقضي عنده بالاعتقاد في أسباب لها تأثير على الحقيقة، ودلّلت بدوره ما يلزم

(29) قد استند في كلام عن السكوبي إلى كتابه عيون المفاخرات ومعان (Latham, 'Content of the Lahn al-'Awāmm' of the Lahn al-'Awāmm'، وراجع في سيرة أهلّه الصفحات 10-26 من الترجمة
 العربية لـ (عيون المفاخرات). وأن شاكراً لما يبل عبير وإحالي إلى كتابي السكوبي ومفاتيح
 لاثام (Latham)

(30) عيون المفاخرات 18 22

(31) ومن بعد معان لاثام حقق هذا الكتاب بعد عرب وشبه في حويلات الجامعة التونسية.
 العدد 12 لسنة 1979، 109 255 ولم أتمكن من الرجوع إلى هذا الإصدار

(32) (Latham, 'Content of the Lahn al-'Awāmm', 304).

(33) المرجع السابق 102

معناه وجود سلسلة لا تنتهي بها من العلل حتى تنتهي إلى أبدية الدنيا، وهذا الأخير مدأ محوري عند الغلاسة يعتقد فيه -مثلاً- الفيلسوف ابن رشد، وهو اعتقاد قد يستوي هو والكفر الصريح ويأتي في نهائه كتبه فسطح لفقارئ المعنى بالمسألة كتباً يحتمل الاطلاع عليها أو يحتمل منها إن أراد أن يذراً عن نفسه الغتة، ومنها مواضع في كتب العراقي، وتفسير الرمحي، الذي أكثره اعتزال، وفيه مواضع انتهى فيها إلى الكفر لصراح، وكذلك من بعض كلام ابن حزم، وكلام ابن رشد الحميد، وكتب الكندي^(٦٤)

كذلك يتناول السكوني مسألة العدوى في عيون الماظرات فيسرد في مقدمته سبع صلاوات في العقيدة هي أصول الكفر تؤول إلى المحامات في المعاملات^(٣٥) أما رابعها؛ فهو تعليق حكم لعن على الشرع وأما خامسها؛ فهو طلب العلة في حكم العرير، وهو تحبير^(٣٦) وأول من انتهى إلى الشرك بطلب العلة في أعمال الله تعالى عنده هم المحوس، وخلفاؤهم كثر، مثل الطائعين الذين يرون لبعض خواهر العالم فصلاً ذاتياً^(٣٧)، وصل الغلاسة كذلك، وهم من بين من ينكر عليهم اعتقادهم إذ يرون أن بعض الحوادث يؤثر في بعضها، وإنما لا يقال إلا الله تعالى^(٣٨)

(٣٤) المرجع السابق 306

(٣٥) وكلام السكوني على أن صلاله إلى شئ من سبع في العقيدة، وسبع في المعاملات، فيقول فوسّيت صلاله إلى سبع في العقيدة هي أصول اصناف الكفر والغلالات في سائر طرق الحق في العالم إلى قيام الساعة، وإلى سبع في المعاملات هي أصول المعاصي والمخالفات في الحق إلى قيام الساعة [مترجمه]

(٣٦) عيون الماظرات 17-16

(٣٧) المرجع السابق 18

(٣٨) المرجع السابق 19 هـ

والكلام عن الطائعين والغلاسة في السحرة التي اعلمها المؤلف من الكتاب والخطب عليها فيه خلاف يبر عن الكلام أعلاه، يقول السكوني «هذا والمجوس قد طلبوا العلة في أعمال العرير وهي الآلام والمخالفات المصادرة في العالم، وقالوا لا تنفذ إلا إلى ما فهم علته، فلما حُجِّبوا عن فهم الحقيقة في صدورهم أشركوا بسبب ذلك، فأنعموا، إلهين، وألحدت بسبب الكثرة أيضاً البرهمة واليكريه والتسحبة والهرية والطائعين والمباسب» ■

ويأتي السكوتي لعدوى في مآثرته الثالثة والحمسين⁽³⁹⁾، ويقتنع الباب بحديث "لا عدوى"، ويكمل برواية إبطال النبي صلى الله عليه وسلم حجة الأعرابي الذي سأله عن انتقال المرحص بين الإبل الجرباء، فيمسر قول النبي صلى الله عليه وسلم "من أعدى الأول؟" بأنه يفي للسبب، فلا يُصَوِّر صدور المرحص في الأول إلا بإرغامه إلى فعل الله تعالى والحوادث على من اعتقد بتأثير الحوادث بالطبع هو أن "الطبع" يلزمه اطراد العلل، وهو محال بحقيقة أنه لا فاعل إلا الله تعالى، ولا طيرة بهذا الدليل عبه

ويستطرد يُعيد هذا الباب بتأمل أعم لمصل السة النبوية وراثتها، لا يذكر حديثاً بعنه، وإنما يبدى عبه من أنه يُعلم من كلام النبي صلى الله عليه وسلم حدث العالم، وأولية جميع المصوغات، وإبطال الطبيعة والمعله في صدور المصوغات ويهي استطراده بسؤال فلم ورد في الشريعة الهي عن قرب أهل «للاء؟ فيند -ربما- إلى الصحيح الواردة في شروح الحديث، ويذهب إلى أن عاية الهي ألا يبادر العبد إلى أن يسب فعل الله تعالى إلى الإعداء، فيقع في «لشرك -وهو تمريرص بالأصل المعقهي "سد الرائج" الذي أبيه هي الباب الأنبي، فاحتساب المراء أرض الداء لا يحول به وين سب الأعداء كلها إلى «لله تعالى، إلى «لخالق وحده

■ ويعبر عن الملاسفه «هذا الملاسفه حُكِّموا العقل، وأبطلوا «شرائع، وأشركوا، حيث أنبوا معه تعالى عملاً وسنوه فعدلاً من عبه برهان، ولا فعدلاً إلا الله، وكذبوا الرسل عليهم الصلاه والسلام، فأعملوا الرأي «عاسد في مقابلة النص والبرهان القاطع، ووصفوا الخالق بصفة المخلوق حيث قدرو لا يعلم الجربيات، تعالى عن قولهم، «ذهبوا العلم الأري كما فعل إبليس لعنه الله، ووصفوا المخلوق بصفة الخالق فاعتقدوا فم الحوادث، وأن بعضها يؤثر في بعض، ورأوا بعض جواهر العالم فضلاً ذاتياً كما اعتقد اللعين ذلك» [المترجمه]

(39) المرحج اسدين 151-52، هـ

وهي في كتاب السكوتي المآطرة الخامسة والثلاثون [المترجمه]

فتوى ابن لب فقيه يمالأ العدوى والتسبب والطاعون في القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي

طلع في القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي الفقيه العربي أبو سعيد فرح بن قاسم بن أحمد بن لب -أحد مشايخ ابن الخطيب : فكتب فتوى ذهب فيها إلى عدم الفرار من الطاعون⁽⁴⁰⁾. وبفل الفتوى فيما بعد فيه شمال إفريقيا الوثريسي (ت 914هـ/1506م) في مجموع الفتوى الصحن المعيار المعرب والجامع المعرب عن فتاوى أهل إفريقيا والأندلس والمغرب، وهي المصدر الوحيد الذي حفظناه⁽⁴¹⁾ ونكس أهمية الفتوى هنا في أنها لا تسان مجرد امتداد الأحكام والرد في شروح الأحاديث حول العدوى إلى الكتابات الفقهية، وإنما تسان كذلك أن أحد محاور الجدل في علم الكلام -السببية- قد أفاد منه ابن لب وغيره في الإحجاج على العدوى لم يحتج ما حلص إليه ابن لب عما حلص إليه كثر من شراح الحديث أنه لا عدوى، أن الله تعالى هو الفاعل وأما في إيقاع المرض على كل مريض بيد أنه عندما أثر بسوء عدم وجود العدوى بالحجج الكلامية، فهو بذلك قد صقل المسألة في المسألة، وبسط علّة متسقة -وإن لم تكن بالحديدة تمامًا- لعدم الفرار من الطاعون كدث سوء حجته بالقيمة الاجتماعية والأخلاقية في معاونة بعض المسلمين بعضهم. وبصر استجداؤه للمسؤولية الاجتماعية -التي يمكن أن يُعهم منها إلماع إلى مقصد الشريعة- مثلاً عن يمكن الفقهاء من تأويل الأحاديث التي في طاعونها تعرض احتجاب مهمهم للروح العلية على الشريعة⁽⁴²⁾ رد على ذلك أما إذا نظرت في

(40) راجع في سيره ابن لب (Zomeño. Ibn Lubb) وقد كتب ابن الخطيب عن ابن لب بجان في الإحاطة في أخبار غرناطة 4 253 255 وقد فارت بين رأي ابن الخطيب ورأي ابن لب في ("Stearns. Contagion in Theology and Law")

(41) كان للمبار المعرب محل دراسة كثيرة وإن لم يكن جامعاً -في السبب لأخيره وأخر دراهم فيها وأنشأها هي (Powers. Law Society and Culture) وسيقها دراهم جامعة كلفت في (Lagardere. Histoire et société en occident musulman).

(42) أما عن مقصد الشريعة، فقد وجدت فائدة في دراهم باسر إبراهيم الأخير "Spirit of

كتابات ابن لب وغيره من فقهاء الأندلس في القرنين الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي والتاسع الهجري/الحامس عشر الميلادي؛ لوحدها تأكيداً لأهمية الأصل الفقهي سد الدرائع، أي تحريم ما يتوصل به إلى الشيء الممنوع المشتمل على مفردة، وإن لم يكن ممنوعاً في ذاته⁽⁴³⁾. ولهذا الأصل أهمية جدلية في الحد من الكلامي حول العدوى -وقد ورد صم في حجج شراح الحديث- التي جاء الكلام فيها في الفصل الأول؛ ذلك أنه يسوق الاعتماد من المطعومين مع ذهاب الفقهاء المأثرين بمدونه الأشعرية إلى ابتداء الحظر من دواتهم، إذ الحظر في أن القرب من المطعوم وما يتبعه من الإصابة -التي لا تعلق له بها- قد يدفع العد إلى الاعتقاد في العدوى والشك في أن الله تعالى هو وحده الماعل

ويورد الوشريسي في المعيار فتويي ابن لب دوماً ذكر لمن طلبهما أو رما كتاتهما أو محلها⁽⁴⁴⁾ ونحن نعرف أن ابن لب قد أدرك أيام الموت الأسود، وشهد آثار الطاعون المتعددة عليها وإذا نظرنا إلى طبيعته الطاعون الوبائية في القرن الرابع عشر؛ فراحح أن الأئمة التي طرحت وذُرب في هاتين الفتويين كان لها محل عند مسلمي ذلك الزمان حملاً⁽⁴⁵⁾.

Islamic Law and Modern Religious Reform وعرف العراقي المقاصد بأنها حفظ ندين والنفس والعقل والنسل والمال، إلا أن الشاطبي الفقيه المالكي، قد بظ أون كلام مستفيض في هذا الأصل في الموافقات (7-10)، وذلك في القرب الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي وجاء الكلام من لراء الشاطبي في العدوى في باب "البيبة في كتابات من عاصر ابن لب".

(43) نجد مثلاً على ذلك في المعيار المعرب للوشريسي 11 355 ورجع عن مبدأ سد الدرائع بعمه (Kamali, Principles of Islamic Jurisprudence 310-20) ومجد في التشريع الإسلامي أصوله ومقاصده لعمر الحيدري 118-19 لمحله عن سد الدرائع عند المالكية راجع كذلك Fierro, "El principio mā'ūki" ويكلم الشاطبي فيه في الموافقات 2 956-958

(44) المعيار المعرب للوشريسي 11 360-352

(45) وأول ما وجهي إلى المويين هي أطروحة ماجستير لباحث مغربي أبحالي إليها رشيد حور، راجع الآفات والكوارث الطبيعية بالمعرب بين القرنين الحادي والخامس عشر للفيجيري، ويذكر عن ابن المويين ذكرًا هامًا في (Der Fehlrit des Gelehrten 300)

والسؤال الأساس الذي تناوله الرأيان هو عما يفعله المسلم إن صرّب الطاعون الأرض التي يعيش فيها فأجمل ابن لب للجواب عليه ما سبق من آراء في المسألة، وأتى بأحاديث تدعو في ظاهرها إلى أفعال فيها تفاوت، وسوّغ ما حلّص إليه في النهاية. أما فتواه الأولى؛ فبمعنى النظر في مسألة العدوى، واستند إلى الأخذ والرد الذي في شروح الحديث، وبأخذ من طرائق المذهب الأشعري فيحتج على وجود العدوى، ويحيل فيها غير مرة إلى العتية وشرح ابن رشد نجد عليها البيان والتحصيل. وأما الثانية؛ فأقصر من الأولى بكثير، وينال فيها مسألة واجب المسلم أن يكون في عون أخيه المسلم في أرماء الوباء ولا يستشهد بها بما سبق من كتب، فلا ينطرق إلا إلى أحاديث نبوية وفي العتويين كليهما نظرة ثاقبة إلى المسألة، يبسط ابن لب حجج عقديّة وأخلاقيّة على العدوى، إلا أنه يقر - وإن كان إقرارًا حاطًا ملاءة التحفظ - بأن الله تعالى قد يجعل الاقتراب من الممرض وساطة بها يوقع الممرض على شخص آخر لكن هذا الإقرار في الجذام والحرب دون الطاعون

ولا يرد الاستمئاء نفسه في العتوى الأولى؛ إذ لم يذكر الوثريسي إلا أن ابن لب سئل عن الأويشة وفرار بعض الناس من بعض فيها فيسهل جوابه بذكر أحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم حديث لا عدوى ولا طيرة، وحديث لا يورد ممرض على مصح، وحديث فر من المجدوم فراؤك من الأسد. ثم يذكر أن العلماء اختلفوا حول هذه الأحاديث، وأن لهم في المسألة ثلاثة مذاهب، وليس في ثلاثتها ما يقول بالعدوى، وأحسن ما يُعهم من ترجيح ابن لب المحترق للمذهب الثالث هو أنه تأكيد وإبانة

أم المذهب الأول؛ فيؤكد أتباعه - بإقرار حبي بالمذهب الأشعري في هذا - ألا يُحفظ بين الاقتران والعلاقة السببية، فيقول.

«ألا ترى أن هبوب الرياح في الصيف مع العشي وركودها في البحر عدت من هذا الباب، ولا يصح أن تقول إن العشي حرك ولا سبب، ولا ولد أن البكرة سكنت وإنما هي اقترانات بأوقات واستمرار العادة وعليه الخوحد،

ولا يوجب ذلك محالته هذا ولا يقدح، إذ لا يدرم من «فتران شيء بشيء» أنه سيئه، ولا أن له فيه تأثيراً ولا «ارتباطاً بوجود»، فصار اعتقاد العدوى على هذا الرأي في شيء من الأدواء رجماً بالعبث [تعميماً للآية 22 من سورة الكهف] وهو بلا دليل، لا سيما والحديث قد أحبر بخلاف ذلك عند هؤلاء⁽⁴⁶⁾

من يعتقد في العدوى بأثم، ويظلم الدعة، ويعتقد أن الواقع بخلاف ما أحبر الشرع، وقد يذهب به فعده إلى محالفة قول النبي صلى الله عليه وسلم «المؤمنُ نَحْتُ لأخيه ما يُحِثُّ لِنَفْسِهِ وَلَا تُؤْمَرُوا حَتَّى تَحَابُّوا»⁽⁴⁷⁾، يعتقد من ذهب هذا المذهب أن النبي صلى الله عليه وسلم يتحدث هنا عن واجب المؤمن تجاه المريض سمهده إياه بالرعاية والمراقبة والعناية أما من يعتقد في العدوى بغير من المريض، فيموت الأخير عطشاً وجوعاً، ويواري بلا غسل، فيثب ورر هؤلاء، ويصمون حقوق إخوانهم ثم كيف يقرأ هذا المذهب الأحاديث التي تدعو إلى احتساب المريض من إساءة وحيوان؟ لقد ذهب أساعه إلى ما ذهب إليه كثير من واضعي شروح الحديث، أن حديث الإمل قد جاء ليحول بين المؤمن صعب الإيمان وبين دبطه القرب من المرض بانتقاله

أما المذهب الثاني؛ فترك الحجج الكلامية، ويد استناداً شبه تام إلى الحديث، وإن كان يمر هو الآخر بالأذى في راحة المجدوم يرى أن الإسلام أبطل الاعتقاد بانتقال الداء بمقاربة للمريض، وأن في ذلك دعماً لأن لا سب أمام الناس لاحتساب بعضهم بعضاً ساعة المرض ويسط حديثين لتأييد قوله «الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ لَا يَظْلِمُهُ وَلَا يُظْلَمُهُ»⁽⁴⁸⁾، «وَمَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادُّهِمْ،

(46) المعيار المعرب 11 156

(47) راجع (Wensinck Concordance e. indices, I 108) وتجد هذا الحديث في كتاب الإيمان 7 من صحيح البخاري، وكتاب الإيمان 71 و72 من صحيح مسلم، وكتاب القيامة 59 من سنن الترمذي، وكتاب الإيمان 19 و22 من سنن السائي، ومقدمة ابن ماجه 9، وكتاب الرقي 29 من سنن أبي داود

(48) راجع (Wensinck Concordance et indices. under kh-dh-f) ووجد الحديث في مسند =

وَنَرَأَاهُمْ، وَنَعَاظُهُمْ مِثْلُ الْحَسَنِ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عَصُوٌ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ الْحَبَدِ
 بِالنَّهْرِ وَالْحَمَى⁽⁴⁹⁾ ويستشهد بحديثين آخرين في احتجاجه على لروم احتساب
 المجدوم، عندما اكل الرسول صلى الله عليه وسلم المجدوم، وعندما احتجب
 عائشة رضي الله عنها على صحة حديث الفرار من المجدوم، ويستشهدت
 بحديث "لا عدوى" لكن اس لب قد بر في حتام كلامه عن أناع هذا
 المذهب أنهم يقرون بأنه قد يأتي من المجدوم أدى و من كان من باب رائحته لا
 من باب العدوى. ولا يبدو موقعهم في هذه المسألة متسقاً بصدري إلا إذا قرأ
 موافقهم العساوية في سبق الأحاديث التي جاءت في فريق من المؤمنين
 أحدهما يتحلى بإيمان كاف لأن يظن بالموت من المجدوم - كما فعل النبي صلى
 الله عليه وسلم ، وثانيهما أضعف إيماناً، فلا يعوى على المرور بانتلاء كهذا
 دورما أدى⁽⁵⁰⁾ بذلك يردُّ المذهب الثاني في جوهره فكرة العدوى
 بحد، فيرها، إلا أنه يتفق على التأدي من رائحة المجدوم ويسقط - مثلاً - يسقط
 الأول - صحيح الأخلاقية بالاستشهاد بالحديث السوي الذي يخص المؤمنين
 على تعهد المريض بالمرافقة والرعاية

أما المذهب الثالث؛ فبدأ اس لب كلامه عه بفسر أهله يحدث "لا
 عدوى"، ألا لشيء من الأشياء عدوى في شيء بالفعل إلا الله سبحانه وأيُّ
 أشعري بحق متبع لبدأ حرباب العادة يردد هذه الفكرة سقيس، ويعرر طريق
 الاسدلال هذا لاستشهد بوظاا النبي صلى الله عليه وسلم اعتقاد الجاهلة في

• الإمام أحمد 2، 68، 277، 311، 360 و 3، 491 و 4، 66 و 5، 24، 29، 7، 379، 381

(49) لم أسطع إخراج موضع الحديث في الكتب المصحح السنة، وكذلك سجده في فصل حقوق
 المسلم من إحياء علوم الدين ولزجف جماعة المسلمين بالجسد الواحد بصيغات مجازية
 يليه، وبعد الكلام في في الفصل الثاني من هذا الكتاب اه
 سجده في صحيح مسلم، باب تراحم المؤمنين وعماظهم وعماصهم من كتاب البر والصلة
 والآداب، 999، -2000 [المرجعه]

(50) راجع الفصل الأول

العدوى بوجه التأثير ويتصح إنكار العدوى أكثر من الحديث الذي استشهد به أهل المذهب الأول، وهو جواب النبي صلى الله عليه وسلم للأعرابي * فمن أعدى الأول؟* والحجة هنا هي أنه وإن بدا أن الداء أحياناً ينتقل بمخالطة المريض من الإنسان والحيوان، فالله تعالى يوقع الداء على الحقيقة بارتباط القرب منه أو ملا ارتباط أئنته

ولم يُزل اليس في حجة المذهب الثالث بتعريق الحيوانات الممرضة عن المصلحة لأن الله تعالى قد يجعلها كالسبب لانتشار الداء، والحق أب إن يلبا هنا إلى فهم أن الله تعالى يوقع المرض بمخالطة الحيوان المريض أو بدونها؛ فلا يكون هذا الموقف مطلقاً إلا إذا افترض أن رؤية الحيوان المريض سبباً هي فتنة من فتش الشيطان لا بد من اجتنابها

ويذكر ابن لب ترجيحه للمذهب الثالث عند وصوله إلى هذه المسألة، ذلك أنه المذهب الوحيد الذي يمتكئ البعد من أداء واحاته الدنية من رعاية المريض. ونحن إذ نرى تأكيد المذهبيين الأول والثاني -دون الثالث- ضرورة رعاية المسلم لإخوانه؛ فإن أحداً مظاهر هذا القول؛ فلا يكون له وجه إلا إن اقتصر فهمه على أنه ترجيح لاهتمام المذهب الثالث بالجواب الكلامية في المظاهرة

ويقترن ابن لب بعضاً من آراء ابن رشد الجدد، فذكرها مع أنها لا نسجم مع كلامه في المسألة فيقول إن صاحب البيان قد ذكر أنه لا إثم أو حرج في خروج المرء عن الطاعون أو إليه ومع تناقض هذا مع سائر كلامه، فلم يصرح بإبطال رأي ابن رشد في البيان والتحصيل. إلا أنه آله بكلامه في رأي ابن رشد في المقدمات، إذ حذر فيه الأحرار من مخالطة من ترك أرضاً وقع بها الطاعون⁽⁵¹⁾، فيذكر ابن لب أنه لم يذهب أحد إلى هذا الرأي. ولا شك في أنه يصح في حسابه محبة المريض فيواصل كلامه فيقول «ومع الله أن تصادم الحقوق التي تثبت للمسلمين بعضهم على بعض لوث الحال بكتاب الله ومسة

(51) لم أتمكن من إخراج موضع هذه العبارة

رسوله صلى الله عليه وسلم وأجمع المسلمون عليها بمثل هذا⁽⁵²⁾ وليست عايته من بحث مسألة العدوى -كما يصفها ها- هي مجرد التوفيق بين الأحاديث التي في ظاهرها تعارض، فذلك شطر من الست فحسب، وربما عايته بالفكر نفسه إن لم يرد. هي أن يضمن الثبات الاحتداعي والأخلاقي لآمة الإسلام، وهو الثبات الذي قد يتداعى إن أعرض مسلم عن أخيه وقت حاجته⁽⁵³⁾

ولم يذكر ابن لب حديث النبي صلى الله عليه وسلم بأن "المظفون شهيد" إن لم يعر وتوكل على الله تعالى إلا ها. والعجيب أن هذا الحديث كان ينكر أن يعيد منه لإزالة كثير من اللبس فيما سبق من كلام، إلا أنه لم يذكره إلا عندما وصل إلى هذا الموضع فهو إذا لا يعتمد اعتماد العالم المصري الجليل ابن حجر العسقلاني الذي جعله أساساً رسالته الطويلة عن فضل الطاعون⁽⁵⁴⁾، وإنما يعيد منه في تأكيد عظم لتوكل على الله تعالى وإحسان الظن به

أما فتوى ابن لب الثانية عن العدوى والمرص الوبائي، ففيها وضوح وريجاز دالّ مقارنة بفتواه الأولى وقد أود في جوابه من كثير مما أفاد منه في فتواه الأولى، لكنه تفصيل أكثر في مواضع منها، ويمكن ربط حديث من الاتساق الأكبر ها بالاستثناء نفسه -وقد أوجره الوشريسي-؛ إذ بين أي المسائل التي يلزم تناولها بالبحث، فيقول "فوسئل أيضاً عن وقع فيهم الوباء فعروا عن بعض ما يجب عليهم من حقوق إخوانهم لما عايوا من سريان الوباء في الأكثر، هل في ذلك فسحة أم لا؟ وقد أشرفوا في بعض المواضع على الفناء أجمعون" وتبلغ صيغة السؤال عن شدة إشفاق من الوباء، وليس بعسير تصور أن المستفتي ودّ لو أنه قال له نعم، ثمة أخوان في الشرع يحور للمراء

(52) المقيار المبر 11 357

(53) ربما يحيل ابن لب إلى مفهوم المقاصد الشرعية الذي طلع به نديمه الشاطبي واستفاض ويأتي الكلام عن دروس الشاطبي للعدوى في باب السبية في كتابات من عاصر ابن لب

(54) وقد عرست إلى هذه الرسالة في لفصل الثالث. وراجع في الكلام عن ضعف حديث المظفون شهيد (van Ess, Der Fehltritt des Gelehrten. 43)

فيها أن يفر من الطاعون على الحقيقة وإن كان ذلك؛ فجواب ابن لب إذن أنعد ما يكون من الطمأنة

إذ يؤكد في حملته الأولى أن مريض الموصى فرض على المسلمين ورد في الشرع ولا يجوز إهماله وما ورد من النهي عن المدوم على موضع البقاء لا يراد به إلا نهى من كان في غير تلك الأرض. فلا يراد به لما فيه من العدوى، وهو أمر من أمور العيب التي استأثر الله تعالى بعلمها، ولا يراد به أن يترك بعض أهل الموضع نفسه تمرض بعضهم، فهم إن فعلوا؛ فقد صلبوا حق المريض. ثم يفسر من يرى الضرر من الأرض التي وقع بها الطاعون على ما فعل عمرو بن العاص رضي الله عنه وهو بالشام، عندما أصاب طاعون الجانية وهي قرية قريبة من دمشق⁽⁵⁵⁾، فقام ابن العاص فقال في الناس أن يتفرقوا عنه؛ "فثبت هو بسيرة البار" على أن معاد بن حبل قام للإبكار على ابن العاص عندما كان مقاتله ذلك، وروى له ما قاله النبي صلى الله عليه وسلم "هو رخصة لهدى الأمة، اللهم! ذكرنا معاداً، عسى ذكرته في هذه الرخصة". ويرى ابن لب أنه قد صدقت الدعوة بموت معاذ رضي الله عنه بعد ذلك في طاعون عمواس، وأن في ذلك دليلاً على أن الله تعالى قد جعله رخصة لأمة⁽⁵⁶⁾ ولا قول صريح هنا بأن ادموت بالطاعون طريق إلى الشهادة، إلا أنه حاصر في ثياب السطور فترة دعوة عمرو، وتصدق حجة معاد، ويخلص في الآخرة⁽⁵⁷⁾.

(55) . جمع في الكلام عن إجابته معجم البلدان لشهاب الدين ياقوت 2 106-107 ويستهد

ابن لب بالمحدث المشهور الرهري (ت 124هـ/742م) مصدر: لهذه الوفاة

(56) كانت عمواس قرية صغيرة في فلسطين راجع باب عمواس في (Encyclopedia of Islam)

1460 (2nd ed., 12 vols (Leiden Brill. 960-2004). وراجع في الكلام عن معاد بن

جبل (van Ess. Der Fehltritt des Gelehrten 127-56) ويصف ابن لب على هامش كلامه

تعبير الجيش الإسرائيلي بعمواس سنة 1967، (404)

(57) عندما فتح عمرو بن العاص مصر، دون ذلك مراراً أعظم في العالم راجع عن العلام بين

ابن العاص وابن حبل في هذه المعادلة (van Ess. Der Fehltritt des Gelehrten, 25-40)

ويرى فان لب أن كثيراً مما جاء في هذه الحكاية قد وقع في الجبل الذي سيج موت ابن

جبل (162)

السببة في كتابات من عصر ابن لب ابن حلدون والشاطبي

ليس ابن لب هو أول من تعرّض لمسألة السببة في نعلها بالطاعون إذ مرثة من العلماء الذين عاصروه في شمال إفريقيا والأندلس على هذه المسألة ولم مرور الكرام، ونشهد كتابهم بأن موقف ابن لب كان يدور في نطاق آراء ربه، لا بعده ويكر المؤلفون الذين في هذا الباب كلهم مفهوم الأسباب إلا من بعض الدقائق التي فيها إلباس وإكراه مثل ابن لب شديد الارتباط بالمسائل الكلامية التي يُعرض للوسائط فيها في المقام الأول في سياق الاعتماد الصحيح وينصح الموقف على الخصوص في حال ابن حلدون الذي يوثق يدي قولاً لمبدأ أسسه في كل صفحة من مقدمته النظرية لمشهورة في التريح أما إكراهه -الذي جاء في لكتاب نفسه لمحاولة التثبت من سرورة التسبب لاحتمال هذا البحث- يصرار المؤمن؛ فلا يمكن فهمه إلا بقصر كلامه في السببة على العلائق بين الظواهر الطبيعية، وحتى عدها؛ فكأن الحظر الذي رآه ابن حلدون في الاعتماد بالسببة وثب الأرباط بالعقيدة أكثر من ارتباطه بمحاولة فهم الطبيعة وتحد بين سطور كتابهم كلهم -وأحياناً عليها- فهم أن كثيراً من الناس -لا سيما الفلاسفة والعلماء- يعتقدون في الأسباب، وأن هذا الاعتماد بلزمه صحيح وضط لصحة اعتقادهم

أما الإمام الشاطبي (ت 790هـ/1388م)، الفقيه الأصولي المشهور بتلميذ ابن لب، فتناول السببة والعدوى في بحثه في معاصد الشريعة الموافقات، ورسائله في الابتداء الاعتصام في أهل البدع والصلالات عاصر الشاطبي ابن الحطيط -وزير عرابطة-، وكذلك ابن حلدون، ودرّس الفقه والحديث وعلومنا شتى في مسجد عربة الجامع وعلى رأس ما أتى به في الإنكار الأشعري للعدوى والسببة هو حجه في ألا يبحث العبد في التسبب لأن فعل ذلك لا يتفق مع مراد الله تعالى⁵⁸ ويتهل هذا الباب بأنه حق عليه أن يؤدي أركان

الإسلام، المحمسة، وأن يستقرئ في التنبؤ في الشرع، فيقول إن الأسباب ليست فاعلة بذاتها، وإن المسببات تحدث معها لا بها ويتضح ها أنه لا يفرص إلى الله حسب، وإنما إلى إرادة الإنسان في أفعاله كذلك، وذلك بتعريضه بنظرية الكسب "الله هو الحائق، والعبد هو الكاسب"⁽⁵⁹⁾ ثم يسط عددًا كبيرًا من الاستشهادات القرآنية على أن الله تعالى هو الداعل وحده، وأن الإنسان حاضغ لقدرة الله تعالى⁽⁶⁰⁾، ويسمح بقوله صلى الله عليه وسلم «فمن أغذى الأول؟»، وحوار عمر على عمرو بن العاص رضي الله عنهما «تفر من قدر الله إلى قدر الله»⁽⁶¹⁾ وليس أن الأسباب لا تفعل في المسببات، وأن الله تعالى هو من يفعل في المسببات مع اقتران الأسباب أو لا يفعل، تمامًا مثلما يكون من انقطاع العادة -وربما يريد بذلك المعجزات .

ومما تأصل عنه وكان أكثر ما يلعب النظر في كلام علماء المسلمين في العدوى هو ما ذكر في كتاب الاعتصام في أهل البدع والصلالات إذ ذهب في كلامه في الاسداع إلى أن يفعل ما قد يكون مدللًا عد من عاصره من علماء المسيحيين، إلا أنه عريب تمامًا على فقيه مسلم أن يشبه المعتقدات المبتدعة بمرص معدٍ وإن كانت العفوة محل النظر، قننًا شيه حر في من كتاب البدع لمحمد بن وضاح القرطبي (ت 287هـ، 900م)، فقد أثر الشاطبي أن يؤطر السدعة تأطيرًا محتملًا عن سدعه القرطبي الذي تطرق بعه إلى محاطر مرافقة المؤمن للمبتدعه على بعه⁽⁶²⁾ ويقدم الشاطبي للمسألة هكذا

(59) المرجع السابق

(60) تأمل آيات الصفات «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تُمْنُون (96)»، والرمز «اللَّهُ خَائِفٌ لِّكُنْ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ (62)»، واليكوير «وَمَا شَأْنُو إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ (29)»، والشمس «وَيَقْبِ وَمَا سِوَاهَا (7) مَا لَهَا مِنْ قُوَاهَا وَتَقْوَاهَا (8)».

(61) وكان لشاطبي ود السج عليه هب الصحابي، إذ التنب في الحبر أن أبا عبيدة هو من جادل عمر رضي الله عنهما في العذر من الطاعون إذ قال «أفردت من قدر الله؟» راجع في هذا «مفصل الأول وكما جاء في موضع سويي ابن لب، فقد ذهب ابن العاص إلى العذر من «طاعون، لا لقرب منه»

(62) قارن الصفحات 400 402 من كتاب الاعتصام في المصلين 22 و23 من الباب العاشر، =

ويبين ذلك أن داء الكلب هو ما يشبه العدوى، فإن أصل الكلب واقع بالكلب. ثم إذا عصف ذلك الكلب أحدًا صار مثله ولم يقدر على الانفصال منه في العالب إلا بالهلكة، فكذلك المبدع إذا أورد على أحد رأيه وإنكاله فقلما يسلم من عاقبته، بل إما أن يقع معه في مدمه وبصير من شيعته، وإما أن يبت في قله شُكَّ يطمع في الانفصال عنه فلا يقدر

هذا بخلاف سائر المعاصي فإن صاحبها لا يضاره ولا يدحه فيها عالبًا ولا مع طول الصحبة والأسر به، ولا عتباد لحضور معصيه وقد أرى في الآثار ما يدل على هذا المعنى فإن لسلف الصالح بهوا عن محالستهم ومكالمهم وكلام مكالمهم، وأعظموا في ذلك، وقد تقدم منه في «باب الثاني آثار جمه

ومن ذلك ما روي عن ابن مسعود قال من أحب أن يكرم دينه فليعمل مخالطة الشيطان ومجانسة أصحاب الأهواء فإن محالستهم أصو من الجرب»⁽⁶³⁾

وتتم مشابهة طرح ابن وصاح لطرح الشاطبي عن أن المكروه كانت حاصره بين بعض العلماء مد قرون، وإن لم يُطرح بقوة طرح الشاطبي⁽⁶⁴⁾. وقد درست في الفصل الثاني التصحيات المجارية لوصف الهرطقة بالمرص في المسححة وقد كان مجازًا أقل خطأ بين علماء المسلمين، إلا أن الشاطبي استخدمه بطريقة شبه طريقة القديس فمست فيرير إلى حد بعيد، إذ يقول

■ منصفحات 190-197 من كتاب الديق لابن وصاح، وسجده في الصفحات 313-319، من الترجمة لإسبانية

(63) راجع المثل العربي المذكور في باب «د (ح ر ب)» من معجم (Lane Arabic-English Lexicon) «أغذى من الجرب عند العرب» والاقباس من كتاب الاعتصام لشاطبي 400

(64) ربما ثمة استثناءات عابرة، إذ يشهد ابن وصاح بهذا الجرب «عن مُحَشِّيِّي واسع قال رأيت صغوان بن مُحَرِّبٍ وعرب بن شَيْبَةَ مُرَاقِبِيَّ يَتَجَدَّلُونَ مُرَاقِبِيَّ دَيْتَ يَمْضِي نُؤُوهُ وَيَقُولُ إِنَّمَا أَنْتُمْ جَرِبٌ، إِنَّمَا أَنْتُمْ جَرِبٌ»، كتاب الديق 196، و 318-319 من «ترجمه لإسبانية» وقارن ذلك بحديث بن الجوري (ت 597هـ/1200م) من مجالسه القضاة حين في كتاب القضاة والمذكرين 101 في الأصل، و 180 في الترجمة «لإسبانية»

وهو السبب على السبب في بعد صاحب البدعة عن التوبة، إذ كان مثل المعاصي الواقعة بأعمال لعباد غولاً أو فعلاً أو اعتقاداً، كمثل الأمراض السارلة بجسمه أو روحه، فأدوية الأمراض البدنية معدومة، وأدوية الأمراض العملية التوبة والأعمال الصالحة، وكما أن من الأمراض البدنية ما يمكن فيه الدواء، ومنه ما لا يمكن فيه الدواء أو يعسر، كذلك الكتب التي في أمراض الأعمال، فمنها ما يمكن فيه التوبة عادة، ومنها ما لا يمكن

فالمعاصي كلها عبر البدع - يمكن فيها التوبة من أعلامها، وهي الكبائر - إلى أدبها - وهي الذم - والدع آخرها فيها إخبارين كلاهما يفيد أن لا توبة لها

الإخبار الأول ما تقدم في دم لدع من أن المبتدع لا توبة له، من غير تخصيص

والآخر ما نحن في تفسيره، وهو تشبيه البدع بما لا يحج فيه من الأمراض كذلك، فإذ أن لا يحج من ذب البدع في الجملة من غير اقتضاء عموم⁽⁶⁵⁾

يفيد الشاطبي من احتمال المرض المعدي للمجذر، إلا أنه يعتقد اعتقاداً راسخاً بعيداً حرياد العادة كـ رأيًا - عندما يعطى الحديث إلى مسألة العدوى نفسها ويحسن تفسيره من إنكار العدوى لأسباب كلامية مع استخدامه لكلمة العدوى في كلامه في مرض ما - ذاء الكلب دون الطعون - بأن استخدامه كان عن استهوائه الإفاده من قوة بلاعه مجاز المرض المعدي في كلامه في البدعة⁽⁶⁶⁾

(65) الاعتصام 402.

(66) وهذا لا بد من قبيل الكلام عن ابن أحد تلامذه الشاطبي، وهو أبو يحيى محمد بن عاصم المرابطي (ت 452/857 م) الذي ذكر مسألة العدوى ذكرًا عابرًا في جنة الرضا في التسليم لما نقل الله وقضى، راجع في الكلام عنه (Morales Delgado, "Abū Yahyā Ibn Ḥasim" ٢٥٨) سم يكن أبو يحيى تلميذاً مباشراً للشاطبي، لا أنه قد رآه في عالم النوم =

أما ابن خلدون؛ فمن حبل الشاطبي واس الحطيط، عُرف بين طلاب علم الكلام بقوله إن علم الكلام لم يعد علمًا ضروريًا في زمانه إذ أدرك غايته الأصلية في دحض الرادقة والمبتدعة⁽⁶⁷⁾. وقد كتب السوسي في هذا في القرن الذي تبع زمن ابن خلدون، إلا أنه يقص عن ابن خلدون بكثير في استشاره من مسألة الرادقة والمبتدعة، وتبين كتابات العلماء الأحر التي نُحِث في هذا الباب أنه ليس وحده في هذا لكن وإن رأى ابن خلدون أن علم الكلام لم يعد علمًا ضروريًا، فقد تأثر بالمسحح الأشعري في السببة على أن موقعه من المسألة منفرد؛ إذ يحتاج لوجود مدّ واسع من الأسباب التي يسببها الله تعالى في الحوادث، لكن فهم هذه الأسباب لا يقع عنده في مدارك الإنسان ويربط هذا العجز بالاعتقاد بأن محل تصورات الإنسان في النفس، نماءً مثلما يربط بعض من شيوخ الأشاعرة الدين حاء الكلام عنهم ها فيمكن استيعاب الأسباب الطبيعية والظاهرة، أما الأسباب الأعقد؛ فطوقها إلى العقل، وإدراكها يجاوز طور النفس⁽⁶⁸⁾، بذلك يبيح ترك النظر إليها، فيقول

= وحاصله، راجع جنة الرضا 1: 141-142 ويرجي عنوان الكتاب بأن صاحبه كان معنيًا بإظهار فصل تسليم إلى إرادة الله تعالى، وهو كذلك وما يتعلق بموضوعها هـ أنه يسقط تحليلًا لما يحل على نفس المؤمن عند يده من (المهلكة أو الهلاك 2) (31-39)، فيكون روال أي فرع يعتريه ساعتها بالصلاه، وبشهادة أنه تعالى خالق كل شيء، ويُرى شمول هذا الدنوء في الأمثلة التي ذكرها من لريح العاتية، والرعده، والظيرة، والعدم، واليحيى، والدماء، والطغيان، والمرض، والجذام على الخصوص فأسباب هذه المشاهدات تجاوز فهم الإنسان أم حجة ابن عاصم المتعلقة بالجذام؛ فهي صميمه إلى حد بعيد، إلا أنها تدكر بالحجة لاحتباب المجدوم لأنه قد يشتم المؤمن بقربه، لا لأنه مُهلك في ذاته، راجع باب الجذام العدوى الأخرى من الفصل الأول، وينطبق الجذام الظيرة في هذا معني الحائش يتأذى المرء إن اعتقد أنه يتأذى.

(67) الترجمة الإنجليزية من مقدمة ابن خلدون 363 ويريد على ذلك بقوله إن حامل الله قد بعيد من الاستدلال المعني. اهـ

يقول ابن خلدون في هذا المعنى الأخير «لكن فائدته في آحاد الناس وظلة العلم فائدة مُشْتَبِهَةٌ، إذ لا يفسدُ بحاصل الشئ الجهل بالجهل بالضرورة على عقائدها «والله ويبي الثَّوْبِينَ» (سورة آل عمران، من الآية 68)». [الترجمة]

(68) ومن كلام ابن خلدون في هذا المعنى هو «وكُلُّ ما يقع في الشمس من التصورات،»

«وأيضاً فوجهه تأثير هذه الأنساب في الكثير من مُسَيِّبَاتِهَا فمجهول، لأنها
 إنَّت بوقفت عليها بالعادة، وعضبة الأثيران الشاهد بالاستناد في الظاهر،
 وحقيقة التأثير وكنته، مجهولة. «وما أوسم من ابعلم إلا قليلاً» سورة
 الإسراء، من الآية 85* فذلك أمرنا بقطع النظر عنها وإلغائها خُصلة،
 والتأثيره إلى مُسبب الأنساب كُلِّهَا وعادتها وموجدها، لتزمن صيغته
 انتوحيب في النفس على ما علمنا (الشارع الذي هو أعرف بمصالح دين
 وطرفي سعادت لاطلاع على ما وراء الحس قال صلى الله عليه وسلم
 "من مات يشهد أن لا إله إلا الله دخل الجنة". [فإن وقفت عند ذلك
 الأنساب، فقد انقطع، وحُفَّت عليه كلمة الكفر وإن سح في نخر النظر
 واليخت عنها وعن أشباهه ونائريها واحد بعد واحد، وأنا الضمير له
 ألا يعود إلا بالحياة فذلك بها الشارع من النظر إلى الأنساب، وأمرنا
 بالتزجيد المظلي «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ
 لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» سورة الإخلاص⁽⁶⁹⁾.

وكان هذا الكلام هو عالم وضع نظرية مفصلة عن سبب قيام الدول وسقوطها، وهو
 ما يدفع إلى قراءته فقط في إطار التحذير من البحث في المسائل الكلامية المتعلقة
 بالية بذلك فلا يذهب إلى نهج عام، وإنما هو يهيئ عن محاولات تعريف المسائل
 الكلامية الدقيقة، لا عن الاستقصاء الاجتماعي/ السوسيولوجي -مثلاً- الذي انحرف
 فيه هو نفسه ولا ريب في أن فهم ابن خلدون بهذه الصورة غير مؤكد، وبقدر ما عُي

مستجول سي، إذ لا يظن أحد على مبادئ الأمور النفسانية ولا على ترتيبها إنَّه في أشياء
 يُلمِّحها الله في العكر، يتبع بعضها مفعلاً والإنسان عاجز عن معرفة مبادئها وعابيتها وإنما
 يحيط علمنا في العذب بالأسباب التي هي طبيعتها ظاهرة، ونضع في مدركا على نظام
 وترتيب، لأن الطبيعة مضمورة للنفس وتحت طويف وأما التصورات، فبما أنها أوسع من
 النفس، لأنها تعمل الذي هو فوق ظور النفس فلا تكاد النفس تُدرك الكثير منها، فضلاً عن
 الإحاطة [المترجمه]

(69) المرجع السابق 349 350 اد

وقد اسندت في مقدمه ابن خلدون إلى تحقيق إبراهيم شوح، تونس 2007 مجد الانساب
 في صبعه 231 من المجلد الثاني وما بين العوسين [] غير مذكور في اقتباس المؤلف
 [المترجمه]

المتكلمون المتأخرون عنه -مثل السوسي- بالإقرار بالأسباب حتى مع وقوفهم على فعاليتها؛ فقد أوشك ابن حلدون يوقع نفسه خارج أمة المؤمنين

مقدمات السوسي

بسط ابن لب في فتوييه عن الطاعون مجموعة حجج على العدوى يمكن تلخيصها على نحو (1) لا فاعل إلا الله تعالى، وهو مسبب كل حادث، في كل لحظة. (2) الاعتقاد بالعلاقة السببية للحوادث التي تسبب أخرى معالطة دالة من ثقة مفرطة في المشاهدة الحسية (3) هجر المسلم لإخوانه وقت حاجتهم وترك رعايتهم نصيغ لحقوقهم عليه. (4) جعل الله تعالى الطاعون رحمة للمسلمين، وللصبر عليه أحر في الآخرة. على أن ثمة تعارض في حجته؛ إذ يحالف الجداً الطاعون، ويوافق الجرت، في أنه يمكن أن يؤدي برأئته، ثم يذكر مرتين أن مسألة العدوى هي من علم الغيب. أما المتكلم المشهور محمد بن يوسف بن عمر السوسي (ت 895هـ/1490م)، الذي عاصر المؤوق والرضاع الدين يائي الكلام في مكانتهما في العدوى في باب "استمرار الحيرة"؛ فلم يتعرض في كتابته للعدوى على الخصوص، إلا أنه فضل في مشكلة السببية يمكن أن يرى في كتابه أن الحلاف السالف بين التجربة العقلية والتجربة الطيبة مبرر، حتى مع ندان الحجج على الأسباب والإسهاب فيها

وكان السوسي يعتقد في القوة السببية لأدوية معية -أو على الأقل في تأثير ظاهر على العادة ومع نموده المنسق للعدوى والسبة؛ فهو يقر بوجودها في أحوال ويدوم هذا الانعصام في كتاباته الكلامية الصريحة، وبها يفضل في سبب عد من يعتقد في السببية وفي طائفة الأشياء المستقلة مستنداً، إن لم يكن كاهراً ويمكن لبسط رأيين محتلين ومناقضين في طاهرهما أن يرى وكأنه شيء من التحيط، إلا أني أحب أن السوسي كان يرد على ما تمرصه مواقف مختلفة رأى أنها داحنة في بطاقات متابة لا يدرها توافق. ولا شك في أن هذا قد يكون موقفاً غير شاف للقارئ المتأخر الذي يبحث عن موقف منسق من السببية

يشرح السوسي فهمه للاعتماد الأشعري في المقدمات فيما عُد على العموم
مرهنة معيارية - وإن لم تكن مكررة - للمسائل محل النظر⁽⁷⁰⁾ يبدأ رسالته
بتعريف لألوان مختلفة من الأحكام التي سيبعد عنها في كلامه. ويصوب مثالاً
على الحكم العادي بقول إن شراب السُّكَنْجَبِيٍّ مُسَكَّرٌ للصِّغَرَاءِ وهو واحد من
تسمين للحكم العادي، إذ ينقسم إلى ضروري، ونظري فيقول:

«بمثال الحكم العاديّ الضّروريّ حُكِّفَ بَأَن لِّئَارٍ مُّعْرِفَةٌ، وَأَن التُّؤَبِ
سَبَرٌ وَنَحْوِ ذَلِكَ وَبِمِثَالِ الْحُكْمِ الْعَادِيّ النَّظَرِيّ مَا تَقَدَّمَ مِنْ مِثَالِ
السُّكَنْجَبِيّ وَالْحَبَرِ الْمُطْبَعِ وَأَكْثَرُ أَحْكَامِ أَهْلِ الْفَلَاحِ عَادِيَّةٌ وَنَظَرِيَّةٌ وَمِنْدَأُ
مَعْرِفَةِ الضّروريّ وَالنَّظَرِيّ فِي الْحُكْمِ الشَّرْعِيّ مَعْرِفَةٌ مَا يُوجِبُ بُكَارَةَ
الْكُفْرِ، وَمَا لَا يُوجِبُهُ، فَإِنَّ مِنْ أَنْكَرِ مَا عَلِمَ مِنَ الذُّبِيّ صُرُورُهُ فَهُوَ كَابِرٌ
بِإِخْمَاعٍ، بِجَلَابٍ مِنْ أَنْكَرِ الْحَقِيقِيّ الَّذِي لَا يَغْلُمُهُ وَلَا لِقَلِيلٍ مِنَ النَّاسِ،
فَوَإِنَّ لَا يُحْكَمُ عَلَيْهِ بِالْكُفْرِ عَدَ كَثِيرٍ مِنَ الْمُحَقِّقِينَ»⁽⁷¹⁾

يمرّق السوسي بين النّس من المعارف، ونّس من النّاس ولم يتول المسببة
التي ستوضح عين ما يعنيه بـ "بكار" الحكم الضروري والحكم النظري، إلا
أما يمكن أن يرى هـ تعريفاً سيكون له دور مهم في تحديد صورة النّية التي

(70) قد أحلب إلى سحتين من هذا الكتاب أولاهما هي ترجمه (J. D. Luciani, al Sanūsī.) وثانيهما هي الطبعه العربيه الحديثه من
Les prolégomènes théologiques de Senoussi، ولانيهما هي الطبعه العربيه الحديثه من
شرح المقدمات للسوسي ويختلف لمتن العربي الذي وضعه لوسياني (Luciani) عن النص
الذي وضعه يوسف أحماد محقق النسخه العربيه «اختلافًا طفيفًا»، يبين الموانع الواردة في
كل استشهد النسخه التي أخرجته منها. (راجع (Gimarel. *Theories de l'acte humain*.
234)، نجد تصديقاً للسوسي أشعرناً مشدداً

(71) راجع (6-9) (Al-Sanūsī. *Les prolégomènes théologiques de Senoussi*). وقد أسسب
ترجمتي إلى مرحمة لوسياني، إلا أنه استخدم في ترجمته بكلمتي "العادي" و"النظري"
كلمتي (experimental) و(discursive)، واستحدث أنا (habitual) و(inductive) أحد
وقد رجعت في الآتي بالاستشهاد إلى محققين نزار حمادي من مكتبتي «معارف»، ولاقياس
في صفحتي 54 و55 (الترجمة)

يمكن أن يعتقد فيها الملم ويظل مملًا، وإن كان مسلمًا مبتدئًا مدمومًا

والأحكام العادية عند السوسي هي إثبات الربط بين أمر وأمر ووجود، أو عَدَم مع صحة التحلُّف وعدم تأثير أحدهما في الآخر آتة⁽⁷²⁾ ولا شك أن ذلك قد يبدو غير بديهي عند بعض الناس، فكيف يرتبط أمران دون درجة من تأثير أحدهما في الآخر؟ تكشف الأمثلة التي صرَّ بها لسوسي محلَّ موحه بالفظ؛ إذ يقول إن الأكثر قد ابتلي بجهالة في الأحكام العادية حتى توهموا أن الربط بين الأمرين هو ربط لروم، لا ربط اقتران فيه لا يؤثر أحدهما في الآخر وهذه هي حال من يعتقدون في العدوى وسألوا ابن لب رخصة شرعية، دوماً طائل لكنها ليست الحال التي تشعل نال السوسي، وإسما هي حوارق العادات، إذ يرى أنه قد بكرها المعتقدون في السببية، فيقول «فإنك سبب هذه الجهالة العت، وإخياء المَيِّب في القبر، وَالْحُلُود في النَّار مع شَيْعَرِ الحية» لأن ذلك كُنْه عِنْدَهُمْ عَلَى حَلَالِ الْعَادَةِ الْمُسْتَمَرَّةِ فِي الشَّاهِدِ، وَالرُّبُطُ الْمُقْتَرَنُ فِيهَا لَا يَصُحُّ فِيهِ التَّحَلُّفُ عِنْدَهُمْ»⁽⁷³⁾ وهذا يستشهد السوسي بأبي عمران الفاسي (ت 430هـ/1038م) في حجته، وهو احتار سديد لأن لهذا العالم دورًا مهمًا في إدخال المذهب الأشعري في علم الكلام في شمال إفريقيا⁽⁷⁴⁾ لكن وكأن في مثال حوارق العادة إلياس، وإن كان للاحتجاج له دور مهم في علم الكلام لا رب ؛ فإن كان الاعتقاد القطعي في السببية قد برز الحوارق التي ذكرها، فيسهل إذاً تفسير هذه الحوارق بمخالفتها للسببية، أي أنها استثناء لا يعني الأسباب في المقام الأول على أنه م يبدو لي أن السوسي يُعنى بالتدليل على خلق الله تعالى لكل حادث، وذلك جرياً على وصفه الأصل لطريقه الكسب الأشعرية الذي يأتي في موضع مآخر من المقدمات ، وفيها يكون الله تعالى الخالق للأفعال، والعبء الكاس لها⁽⁷⁵⁾

(72) المرجع السابق 32 33

(73) شرح المقدمات 23 24

(74) راجع المحدث (ب)

(Al-Sanūsī Les prolegomènes théologiques de Senoussi. 68-69).

(75)

لكن قل أن ينتهي السوسي إلى نظرية الكسب يعود إلى مثال السُّكَنْجَبِ وقدرته المعروفة على تسكين الصغراء، فيؤكد العدد الذي يمكن أن يستند المرء عده إلى رأي الطبيب في المسألة، فيقول «فإن هذا الحكم لم يثبت له إلا بواسطة التكرُّر والتَّجربة حتى عُرف أنه ليس بانعاقبي

فإن قُلتَ ما تَحُرُّ نثبت هذا الحكم بالسُّكَنْجَبِ تقليداً للأطباء وإن لم يكرَّرْ عندنا ولا جرَّناهُ

قُلْتُ إِنَّمَا أَثْبَتَ فِيهِ هَذَا الْحُكْمَ بِوَاسِطَةِ التَّجَرُّبَةِ الَّتِي صَدَّقْنَا فِيهَا الْأَطْبَاءَ، وَلَيْسَ مِنْ شَرْطِ التَّكْرُّرِ وَالتَّجَرُّبَةِ فِي الْحُكْمِ الْعَادِيِّ أَنْ يَكُونَا مِنْ كُلِّ وَاحِدٍ، بَلْ هُوَ الْمُسْتَبَدُّ بِثُبُوتِ الْحُكْمِ الْعَادِيِّ وَإِنْ حَصَلَ مِنَ الْبَعْضِ الْمَوْثُوقِ بِخَبْرَتِهِ»⁽⁷⁶⁾ وما يثير العجب أن مفهوم الحكم العادي هنا يقترب من مفهوم القانون الطبيعي، وفيه يكون فعل الله المتبوق من طريق أساليب يمكن إثبات حسانتها بتكرر المشاهدة ولا يُخصص من هذا المثال بالضرورة إلى تصارب مفهوم السوسي عن النسبة، إلا أنه يوحى بأنه كان على أنه السلم بامكان النسبية في تمكره في موضوعات طه محصه أكثر من أنه لذلك في المسائل المتعلقة بعلم الكلام⁽⁷⁷⁾

كذلك وضع السوسي نصوصه مؤلفات احتج فيها لطلب الأدوية، ووجود الشفاء فيها، إلا أنه لم يشر موضوع علم الكلام أو السنة⁽⁷⁸⁾ على أنه ربما رأى ضرورة في تسوية اهتمامه بالطلب، فجاء بحر «المعدة بيت الداء، والحمية رأس الدواء، وأصل كل داء الردة» فوضع فيه كتاباً بعنوان تفسير ما تضمنته كلمة خير البرية من غامض أسرار الصناعة الطبية، وفيه حكى أنه رأى النبي صلى الله عليه وسلم وأبا بكر رضي الله عنه في منامه، فأحبره أبو بكر أنه صلى الله

(76) المرجع السابق 44 45

(77) رجع المرجع السابق 110-3 و 120-123، تحد فترات أخرى يُصَوَّر فيها الاعتقاد في الله بأنه مؤداه إلى الكفر أو الردة

(78) رجع على المحصول من مخطوطة تفسير ما تضمنته كلمة خير البرية من غامض أسرار الصناعة الطبية

عليه وسلم قد أثناه على كتابه⁽⁷⁹⁾. وفي الكتاب القانون الطبيعي حاصر لا يُزارع فيه، إذ المعدة فيه هي موضع تولّد الأخلاط الرديئة التي تؤثر على سائر الجسم⁽⁸⁰⁾، ولطعام المرء وطبائعه خصائص تؤثر في المعدة⁽⁸¹⁾ إلا أن أكثر ما يلفت النظر هو شرحه لأسباب أمراض الجلد مثل الجذام والجرب والحكة والبهاق واليرقان، إذ تحدث هذه إن قويت طبائع الجسم على دفع ما لم يُهضم من الغذاء لسطح الجسم لكي يحمي نفسه من تفعفه وطال ما ارتاب شوح الأشاعرة من فكرة الطبيعة، وقد عدوا الطبائعيين على رأس الردقة تحديداً بسبب اعتقادهم في السببية⁽⁸²⁾. ويوحى تمكن أشعري معروف مثل السوسي من أن يحتج بأريحية بمفهوم "الطبيعة" هي رسالة طبية بأنه عندما نقارن كتاباته الطبية بالكلامية؛ فإننا نتطرق إلى خطابين مفصلين مادراً ما يتدخل، وأندر من ذلك هو الكلام القاصد إلى الأساسين المحتملين للخطابين

وعندما يبسط السنوسي في مقدماته دراسته بطريقة اتسامة لأخطاء من يعتقدون في السببية، فإنه يسطرها في سرده لأصرب الشرك الستة التي حارمها هو الاعتقاد في الأسباب العادية، وهو خطأ من الملاسمة والطائعيين -الذين يعتقدون أن للأشياء طبائع في دواتها-⁽⁸³⁾ وقد سطر تحقيقاً للوسمية التي بها قد يُصلل المرء الاعتقاد في السببية، وهو طويل معلّف بالمجارج، إلا أنه حقيق بالنقل، ويقول

وَأَمَّا شِرْكُ الْأَشْيَاءِ الْمَادِيَّةِ، فَسَبَبُهُ عَمَى الْبَصِيرَةِ وَالْإِغْتِرَارُ بِمَا ظَهَرَ

(79) المرجع السابق 47 ذكر محقق الكتاب أن الغير الذي وضع على أسسه الكتاب لا ينصل منه إلى النبي صلى الله عليه وسلم وإنما إلى الطبيب العربي الحارث بن كلدة النخعي (ت 669/هـ 669م) وعندهما أن الجزء الأخير منه "وأصل كل داء البردة" هو ما يحتل به إلى النبي صلى الله عليه وسلم (27)

(80) المرجع السابق 49

(81) المرجع السابق 87-89

(82) (Wolfson. *Philosophy of the Kalam*, 559-66. 577).

(83) (Al-Sanūsī. *Les prolégomènes théologiques de Senoussi*, 72-73).

بالحس من اختيار حادثٍ بخلاف ودورايه منهُ ووجوداً وعدماً على ما شاء
المولى تبارك وتعالى، كدورالو طنج الطعام مع قربه من النار مثلاً، وسر
الغورة مع لبس الثوب مثلاً وسحر ذيك من لا يتحصر، فاعتقد الناظر في
ديك -إذا كان أغمى البصيرة- أن ذلك السب العادي هو الذي أثر في
وجود ما اختزن منهُ وأنه لس من فعل المولى تبارك وتعالى، وهذا
كاعتبار فيسر أحمق أغمى البصر جرت عادته أنه مهما جاء لباب من
أبواب دار الملك حمل في يده عند وقوعه على بلك الباب ما يؤكل أو
يشرب أو يلبس وسحر ذلك مما يحتاج إليه، فلم يشك -لحمفه وعنى
بصره لعدم مشاهدته من أنفى في يده ذلك- أن تلك الباب هي التي تعطيه
أعراصه يطعمها أو موزة أودعها الله فيها، فامتلاً قلبه بحمها، وأكثر بيسايه
الشاء عليها، وأشد المضايك في مذحمها، وبسي ذيك الملك وقضله
وانبراده بالمعطاء. وليس نه في قلبه كبر موقع.

وهي معنى شريك الأسباب العادية شريك القدريّة فيما اغتدوه من تأثير
القدرة التي خلقها الله تعالى -للحيوانات فيما يقارنها من الأفعال، وقد
تقدم بيان هوسهم⁸⁴

وقد ذهب القرطبي قبل ذلك بأكثر من قرين إلى أن موطن صلال من يعتقد
بالمسية في وثوقهم في الحس⁽⁸⁵⁾ أما السوسي؛ فتوسع في هذا النقد باستعارة
مثل السائل والملك كي يؤكد الخطر الحق في الاعتقاد بالأسباب، وهو أن
يسى المؤمن توحيد الله تعالى، أو حتى يعرق في الصلال بيساء سبحانه لكن
يسعي القول إن مثل السوسي يؤيد الأساس على الحقيقة؛ فليس الملك نفسه

(84) المرجع السابق 92-95 وراجع صمعي 60-61 في الكلام عن حفاقة الفلريه. ويشبه

العباس الذي استخدمه السوسي على لأعلى الحجة التي احتج بها البرالي على الفلاسفة،
مع معانيته لها. راجع (See Kogan, Averroes and the Metaphysics of Causation, 90)

(85) راجع في كلام القرطبي لفصل الأول

في النهاية من حمل في يد السائل العطاء، وإنما هو حادمه. قد يكون عند السائل فهم مشوه عن أي سب هو المؤثر هنا، وقد يحبط بين السب وبين الفاعل الحقيقي، إلا أنه وكأن السوسي قد وقع في الخطأ نفسه الذي يعمده، ذلك ما لم يكن الملك هو من يأتي عند الباب يعطي السائل الطعام ربما في تأكيد هذه الفكرة شيء من النحذلق؛ ذلك أن معنى تشبيه السوسي واضح تماماً، إلا أن نعتّه في إيجاد شيء مناسب هو ربما حير مثال على مدى سهولة وقوع المرء في "بدعة" الاعتقاد في السببية

ورأس ما يدفع إلى إنكار السببية هو سخوف متعلق بصون الاعتقاد الصحيح كذلك كان السب الرئيس الذي قدمه ابن لب في إنكاره العدوى في الطاعون هو إشفاعه من أن يهجر المسموم إخوانهم دون رعايتهم عند حاجتهم. فما كذلك دفعت متكلماً أشعرياً رعباً في صون مثال صحيح الإيمان والعمل في الأمة الإسلامية، أو ربما استعدته

أما زال للمؤمن المعتقد في الأسباب إذاً مكان بين المسلمين؟ كتب السوسي أن ثمة مواقف أربعة يمكن أن يتبناها العد في تأثير الأسباب العادية، ورتبها بحسب كبرهتها. فمن قال في الأسباب إنها تؤثر بطبيعتها؛ فقد تعدى وكبر⁽⁸⁶⁾ أما من قال إنها تؤثر بقوة أودعها الله تعالى فيها، فهو فاسق مبتدع، ويظل مسلماً⁽⁸⁷⁾ لكن في إنكار تأثير الأسباب مع إثبات لزوم ارتباطها بمشاهدات تقع معها حرجاً، ذلك أنه قد ينتهي إلى إنكار الحوارق كما تقدم بابه وعقيدة أهل السنة⁽⁸⁸⁾ هي أنه ليس للأسباب العادية تأثير أو قوة، سواء في

(86) يشهد السوسي في هذه المسألة باب الصحاح، ولم أتمكن من معرفة هويته (راجع Al-

(Sarūsi *Les prolegomènes theologiques de Senoussi*, 108-9)

(87) المرجع السابق 96 97

(88) ولا بد هنا من التنويه إلى أن ليس هذه بعبادة أهل السنة والجماعة/أهل الحديث، وإنما هي

عقيدة الأشاعرة وعبدة أهل السنة على خلاف ذلك إذ تلب الأسباب مع ربطها بإرادة الله تعالى،

وخير ذلك هو البدعة يقول الإمام ابن سببة في مجموع الفتاوى (8/392) "فإن اعتقاد تأثير

الأسباب على الاستقلال دخول في الضلال، واعتقاد مني أثرها والدعوة ركوب المحال" =

دانتها أو بأن أودع فيها، وإنما هي آيات وعلامات على خلق الله تعالى بلا ارتباط، لأن الله تعالى يمكن أن يحالف العادة وقمما شاء

وطبيعي أن تقام حجة قوية بأن عادة الله تعالى هي تحديدًا ما يصح القانون الطبيعي لكسب رأيًا أن السوسي رأى حظر الاعتقاد في السببية محوّلًا قوام المجمع الأخلاقي إذ جاء في كلامه في الحوارق أن إثبات أسباب قد يعطل الله تعالى أعمالها حين يشاء قد يؤول إلى تجاور في حقه جل وعلا بأنه المسبب الحق وحده فكان الأولى إنكار عمل الأسباب بمرمتها والدواء هو الاستثناء، إذ يقر صمًا بأن للأسباب مكانًا في عالم معين تكون الأدوية فيه فعاله

ويعمل من حيث الجورية في ملوحي السالكين بين مارل إياك بعيد وإياك سميع (1/257)
والناس في الأسبوع والظنح ثلاثة أقسام
مهم من بالغ في مذهب وإنكارها، فأصحتك العملاء على عقده، رغم أنه بذلك يصر
الشرع، فعلى على لعن وشرع، وسلط خصمه عليه
ومهم من ربط لعنم العلوي والسفلي به بدون ارتباطها بمشيتة فاعل مختار، ومدير بها
بصرها كيف أراد، فسلط قوة هذا ويعيم لقوة هذا قوة بصره، ويكف قوة هذا عن التأثير
مع بقائه، ويتصرف فيها كما يشاء ويختار
وهذان طرفان مختار عن الصواب
ومهم من اتهم خلفا وأمرًا، قدرا وشرعا، وأثرها بالسجل الذي أنزلها الله به، من كونه
محب لدينه ومشيتة، وهي طوع لعشيتة والإرادة، ومحل جريان حكمها عليها، فيسوي
سبحانه بعضها بعض، ويسلط -إن شاء- بعضها بعض، ويسلب بعضها قوته وسببته،
ويصرفها منها، ويسعه من موجب مع بقائه عليه، ليعلم خلقه أنه الفعال بما يريد، وأنه لا
يستعمل بالفعل والتأثير غير مشيتته، وأن التعلق بالسبب دونه كالتعلق ببيت العنكبوت، مع
كونه سببا

وهذا باب عظيم نافع في التوحيد، وإثبات الحكم، يوجب للعبد -إذ يصر فيه- الصعود
من الأسباب إلى مسببها، والتعلق به دونها، وأنه لا تصرف ولا منع إلا بمراده، وأنه إذا شاء
جعل ما فيها ضارا وضارها نافعا، ودواما داء ودواما دواء، فلا لتعانت إليها بالكليه شرك
صاف للتوحيد، وإنكار أن تكون أسبابا بالكليه فلاح في الشرع والحكمة، والإعراض عنها -
مع العلم بكونها أسبابا- نقصان في العقل، وسريلها سارها ومدافعة بعضها ببعض،
وبسيط بعضها على بعض، وشهود المجمع في معرفتها، والقيام بها هو محض العبودية
والصعرة، وإثبات المجد والقدرة والحكمة، والله أعلم [المرجعه]

طلع من القرن السابع عشر العالم لمعربي المقرئ (ت. 1041هـ 1632م) فوضع كتابين موسوعيين عن تاريخ الأندلس، زاد غايته فيهما معهد وريز عرباطه ابن الخطيب في القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي- الذي حصص لمحاته نصف أطول الكتب أما ثاني الكتابين أرهاق الرياض في أحبار عياض؛ فيجد فيه القارئ المعني بالعدوى مقامةً بديعةً يبحث فيها سلطان عرباطة على معادرتها إلى مألقة بسب هواء الأولى الموبوء⁽⁸⁹⁾ وفتح الطاعون الذي جرَّ على هذه المصيبة سنة 844هـ/1441م ولمقيه الذي حاصب حاكم سي نصر هو مؤلف القرن التاسع الهجري/الحامس عشر الميلادي الوحيد في المغرب الإسلامي الذي نجد في كتاباته القامة حجةً للفرار من الطاعون

ويحيي المقرئ بأن آراء المقامة في مسألة الوباء لا توافق الآراء لمتعارف عليها؛ ذلك أنه يلمح في تقديمه لها إلى أن ليس كل ما جاء فيها بحري على المشهور من "مذاهب العلماء" رد على ذلك أنه يتضح أن ماظم المقامة نفسه يعرف أن آراءه يلزمها تبرير ينحطى ذكر حديث "لا عدوى" الذي يعرفه لا ريب -لمعرفته بالأحاديث الأخرى التي جاءت في الطاعون-، ويستشهد ما من رشد اتخذ في تمثيل التعاقب حول الهي عن دخول أرض مطعونة أو لحروح منها، لكن القصة الأهم هي احتدال أن يكون كتب المقامة على علم بكتابات من عاصم الذي كان على قيد الحياة يومئذ وفي الأحوال كلها، فكيف أمكنه توسيع نصحه بالفرار من طاعون مع ما سبق من الدراسات التي أكدت عظم لتوكل على الله تعالى؟ من حاب اتقى عمر من السنة واستند إلى ما انتفاء متسئلاً فما يعمل المستسلم بالروح والجسد، إذ قيل له اهرب من الأسد⁽⁹⁰⁾ زد على

(89) أرهاق الرياض 2 125-132 وقد درس دي لا غرانجا (De la Granja) المقامة ورحمها في ("La maqama de la peste")، ولم يسكن من معرفه ماظمها، فلا يعرف عنه سوى اسمه الأول "عمر"، وأنه من ماله راجع بمدخل بوجير في شجرة الور الركبة في طبقات المالكية لمحمد مخلوف 248

(90) في الكلام عن حديث "هر من المجدوم فررك من الأسد"، راجع الفصل الأول هـ

ذلك أنه شبه الفرار من الطاعون بالفرار من محاطر أخرى، مثل انهيار الديار في الزلزال وهو حس، إلا أنه ليس نواحي مع الأحبار التي دارت حول واقعة عمر بن الخطاب رضي الله عنه في سرع. إذ رأينا أن ابن لب قد فسر رجوع عمر عن الطاعون بناء على كلام النبي صلى الله عليه وسلم الذي رواه ابن عوف رضي الله عنه بالنهي عن القدوم على أرض وقع بها الطاعون أو الحروح منها ولا علاقة لهذا النهي -عند ابن لب- بالعدوى، وإنما هو يوافق واجب المسلم أن يرعى إخوانه في مرضهم فكيف استطاع كاتب المقامة إذا أن يحتج لهجر السلطان رعياء -كما قد يقول ابن لب-؟ لقد رأى المسألة من زاوية أخرى. إذ لم يكن يحاول إلا أن يحفظ حياة سلطانه، ومن أجل ذلك استشهد بأشياء من الثقافات، عمرو بن العاص رضي الله عنه وأمن رشد الحد، فقال

«وقال لي يا سيدي»⁽⁹¹⁾ إنك وقعت مع الحديث المخصوص، الوارد في مثل هذا المرض على الخصوص؛ وفي النهي عن الحروح من مارل هذا المرض ومواضعه، وعن القدوم على معسكراته ومصارعه؛ والحديث صحيح، والرشد فيه قول صريح؛ ولكن للعلماء فيه أقوال طويلة المتصل، وقد لحصها وبسبب الإمام ابن رشد في كتابه الجامع الباق والتحصيل؛ والاتفاق من الجميع أن النهي في هذا الحديث ليس سبي تحريم، وإنما هو على سبيل إرشاد وأدب وتعليم؛ فلا إثم ولا حرج، على من أدم ولا على من حرج وقال عمرو بن العاص الأفضل الحروح لأهل البغلة، لقاء من اعتقاد يؤدي إلى فتنة»⁽⁹²⁾

= والامتناس في أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض 1 127، طبعه لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة [المرجعة]

(91) هي في المقامة "سيدي"، ذلك أنه يكتبها في صورة مخاطبة حرمان (الحمراء)، فيقول في مطلعها «إلى حمراء الميث وقلعة، ومقر العروسة، ومطلع كل قمر يضرب في جبال الأندلس بظلمة وإلى هذا يا سيدي وبغيتي، وبخيرتي وبأعزائي، أما الله وإياك بعباد من استعدنا من البرعات، وودنا إلى الصواب مما كان من العلقات، مولانا العالمة بالله وحده، الموعود بمرير النصر وفريق الفتح والله مبشر وعده سلام عليك. 4. [المرجعة]

(92) أزهار الرياض 2 129 اهـ

فلا يقول إن الطاعون معدٍ، وإنما هو باستشهاده بابن العاص رضي الله عنه يعرض بأن رأس المهالك التي قد يقع فيها المرء من الفرار من الطاعون هي أنه قد يعتقد في قدرته على إيقاع الأذى وأساس دعوته إلى الفرار هو ادّعي أن ابن رشد قد فصل في دعوى أن نبي النبي صلى الله عليه وسلم عن العدوم على بلد مطمون إنما هو من باب الإرشاد، لا التحريم فلا يوجد إذاً ما يمسح السلطان من ترك عداوة فراراً من هوائها العاسد لم ينقل له التدوين التاريخي إن كان السلطان قد عمل بصحبة عمر أم لا، لكن يمكن أن يعترض أن بعضاً من حاشيته قد بسط له آراء معارضة لآراء فقيه مالقة الذي كان يحتج لفكرة الهواء على إيقاع الداء، وهو افتراض طال ما قُبل في المحيط الطبي، إلا أن فيه خلافاً في نظيره الفقهى لاحتماله معارضة الحديث النبوي

وكيفما كان الأمر؛ فادراً ما يرى رأي عمر الملقى في مسألة العدوى في التدوين التاريخي. وإنما نجد بعد نصف القرن من كتابة مقامته أن الكلام في العدوى يتحد محي مختلفاً تماماً على يد اثنين من أكبر فقهاء المغرب الإسلامي في أواخر القرن التاسع/الحامس عشر

استمرار الحيرة: أسئلة المواقف للرضاء عن الطاعون والعدوى

ما زال الطاعون يفتك بالأندلس وشمال إفريقيا بعد أكثر من قرن من كتابه ابن لب فتويته فيه، فيعود إليهما كل عشر أعوام أو نحوها وإن كان في المصادر التاريخية عن القريب الثامن - التاسع الهجري/الرابع عشر-الحامس عشر الميلادي تحفظ عريب على مدى نواب الطاعون وتأثيره لا سيما في المصادر المتعلقة بشمال إفريقيا،⁹³ فما عتني الفقهاء بشاطرون حول التصرف الصحيح معه⁹³ وتجد

■ لم أجد المقامة في الجزء الثاني، إلا أنني وجدتها في الأول، وسجد السطور المقنونة أعلاه في أرهاق الرياض في أخبار القاضي عياض 1، 129، طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة. [المترجمه]

(93) راجع رساله البزار الطاعون الأسود بالمغرب في القرن 14م، وكذلك Renaud, Les

الشهادة الأشد أهميةً وحدثت للاباء على استمرار الاهتمام لعقبي بهذه المسألة في مراسله -حققت مؤخرًا بين اثنين من كبار قضاة الجماعة، أولهما عالم كبير في عرناطة هو المواق (ت. 897هـ 1492م)، وثانيهما فقيه توسي كبير هو الرضاغ (ت. 894هـ 1489م). إذ جاء المواق سنة 886هـ 1481م فكسب للرضاغ - الذي سفت له مرسلته يسأله عن رأيه في حمة وعشرين مسألة إشكالية، سابعها معلق بظاعوب وعدوى⁽⁹⁴⁾ وتراسل العالمس مهم لأسباب كثيرة، مها أن كليهما من حلف العماء الذين تناولوا الطاعون في انصوير لسانفة، فالمواق حليفة ابن لب، والرضاغ حليفة ابن عرفة⁽⁹⁵⁾ ووفى ذلك أن به أكثر الكلام الذي لدينا تفصيلًا في العدوى والطاعون من المعرب الإسلامي بهذه الفترة وما يميز متنها عن سقى الكلام فيه في هذا الفصل هو أن أمامنا أسئلة وأجوبة، وأن كليهما أظهر ما جاء به في السيطرة حول العدوى بحكمة وعناية بالتفصيل لم ير مثلها فيمن سبهما⁽⁹⁶⁾

pestes des XVe et XVIe siècles) نجد لمحة عما تحورت به المصادر التاريخية عن وروع الوباء وبشره في القرنين الذين سبق الموت الأسود وفد سول الحسين بولمعليب آثار المرض الوبائي على سكان إفريقيا في القرون التي سبقت الموت الأسود، وذلك في كتابه حواش وأوتة معرف عهد الموحدين

(94) راجع الأخوية السوسية على الأسماء العرناطية للكاتبين وأنا شديد الامتنان لجوسين هنريكسون (Jocelyn Hendrickson) لإبائها لي نسخة من هذا الكتاب

(95) روي أن المواق أحد العلم مر بي بكر بن عاصم (ت. 829هـ 1426م، الذي كان تدمير نشاطي لدي كان مليند بن لب كتب محقق الأخوية التوسية محمد حسن «ويعد المواق من ادمرسة الفقيه البنيديبة التي يمثلها ابن لب، وهي معتمدة على الفريد وندب إلى المنايه بالاجتهاد أكثر من الحفظ والتقليد، وذلك خلافًا لمدروسة أنصار الله التي يمثلها أبو إسحاق الشاطبي»، المرجع سقى 26-27 أن الرضاغ، فأخذ مر كثير من بلامده ابر عرفه أبو هم بنررلي (ت. 84هـ 1438م) (33) وراجع في الكلام عن ابن عرفة (Ghrab, Ibn 'Arafa et le Matkisine) وبأني كلام محرر في رأي بن عرفة في الفصل السادس من هذا الكتاب

(96) ودعه هذا النص يدع إلى استحضاره الترجمة بحدافيره، وهو أمر لا أستطيع بحده في هذا الوف

وملخص أسئلة المؤاف هو⁽⁹⁷⁾

- 1 ما الذي يُعتمد في البحث عن السبب العقلي للطاعون بقصد ما ينبي عليه من العمل المأدون فيه شرعاً-؟
- 2 من المشتهر عدد كثير من الناس أن الجس يصيب سي آدم بالطاعون، فهلاً أفدتم في تحريج الحدث الذي سبب إليه هذا الاعتقاد وثوته؟
- 3 مع مطالعة آراء المتأخرين، وخصوصاً ابن صنوان (ت 763 هـ 1362م) وابن حنمة وابن الخطيب⁽⁹⁸⁾، أيؤحد بموقفهم بالقطع من البلد المطعون أم الحق هو إنكار العدوى رأساً؟
- 4 هب أنك أبديت ما الجاري على بهج الاعتناء في المسألة، فهل سبق إلى التصريح به أحد من العلماء؟ وإن كان رأي الأول -الذي يعمل شهادة العيان- عبر الحق، فما برهن التحويل عن المعتقد الثاني بما لا يوقع إشكلاً في الدين؟
- 5 ما الصحيح الذي تصدر القيا به في قضية النهي عن الفرار من الطاعون، مع الأحاد في الحبان آراء ابن عبد البر، وابن رشد، وابن ساعي (ت. 837 هـ / 1434م)⁽⁹⁹⁾، ونجاح الدين السكي (ت 771 هـ / 1370م)⁽¹⁰⁰⁾، والموي (ت. 516 هـ 1122م)⁽¹⁰¹⁾؟

(97) الأخوية التوسية على الأسئلة المرباطية 89 93

(98) كتاب أبو جعفر أحمد المالبي ابن صنوان فيها مشهور من مائة ولم أستطع اثبت من كتابه بحال إليه ما راجع إتحاف المصنفين لابن الخطيب ، 221-232، وبيل الانهاف للسكي 100

(99) كان ماسم بن عيسى بن ماضي فقيهاً كبيراً في القيروان، مشهور بشرحه على المدونة الكبرى وعلى رسالة ابن أبي زيد راجع بين الانهاف 364 ولا أعرف الإحالة ما إلى أي من كتبه

(100) وهو العالم المصري المشهور مؤلف طبقات الشافعية راجع معجم المؤلفين لعمر كحالة 2 343 ولم أستطع الاسوثاني من المصنف الذي يُحال إليه هـ

(101) كان الحسين بن مسعود بن الغراء البعوي فقيهاً شافعيّاً كبيراً من غرداس، عرف بمصنفاته في الحديث والفقه الشافعي راجع معجم المؤلفين 1 644. ولا يتصح لي أي كتاب له يُحال إليه ما

- 6 هل يشرع المحرّج إلى الصحراء والدعاء برفع الطاعون كما هي الاستقاء؟
- 7 ما الموقف الشرعي من حاصر بلد، المطعون؟ أهر بمسلة المريض المحرّج عليه الموت؟ أم هو كالمصحيح حتى يرل به ما يشاهد به مرضه؟ وقد ذكر [نص مآخري]⁽¹⁰²⁾ الشافعية أن الكلام على ذلك موجود للمالكية، ووقع ابررلي في ذلك

بين هذه الأسئلة أن مسائل متعمقة ذات تعلق بالطاعون قد طلت محل شعب فقهاء القرن التاسع الهجري/الحامس عشر الميلادي حتى مع تاوون سلمهم لها. كذلك نس ما تؤيده أجوبة الرضاع، وهو كبير عناية المالكية في المغرب باجتهادات الشافعية في القرن التاسع الهجري/الحامس عشر الميلادي، وهو أمر غريب بسبب الخلاف العظيم الذي كان بين المدهيين في الفترة نفسها بمصر وبلدان غيرها⁽¹⁰³⁾

يشند اساد الرضاع إلى كتابي ابن حجر فتح الباري وبلد الماعون، فيأتي بجواب على استثناءات المواق من خمس وسعين صفحة قد تناولت بالتعديل وإن كان موقعه من العدوى عظيم الشبه بموقف ابن لب، فهو لا يترك أي أمارة على معرفته بآراء الأخير، وذلك في العيين الذي يُكثر به التمرص لجمع ابن الخطيب وابن حاتمة والرضاع يكر العدوى على العموم، إلا أنه يكرها بتأكيد

(102) من نص الاستثناء، لا كلام المؤلف [المترجم]

(103) يقر الرضاع صراحة بأن علماء الشافعية في الشرق متفقون على علماء العرب في مسائل الحديث، ويخص منهم ابن حجر، وسبق إلى الأفراد بأنه ثقة في مسألة الطاعون ابن مروي البعيد (ب. 842هـ، 439 م) -وقد حفظ المؤلف بينه وبين معلمه الذي لم يترك كتاب ابن حجر-، وأبو قاسم عبدوس (ب. 837هـ، 1433م)، وأحمد الشُّنَّاع (ت. 873هـ/ 1459م)، راجع الأحوية النوسية 109 وراجع في الكلام عن نقد المالكية للشافعية يومئذ "Considering the Maliki" ومراجعتي لكتاب درس "madhhab in Nasrid Granada" وراجع في الكلام عن معرفة المالكية القديمة بالمكر الشافعي في الأندلس وضرورة تناول البدئ التي استعملها معاه الشافعية (Fierro, "Proto-Malikis, Malikis, and Reformed Malikis").

أن الطاعون يختلف -من حيث أسبابه- عن أوثه أخرى هي أنه يأتي من البحر، لا من فساد الهواء. وإذ الفهم الأشعري الموروث بأن عادة الله تعالى تقرر العالم الطبيعي واسع فيه؛ فهو يربط الاعتقاد المضلل في العدوى بالرأي الذي يقول إن السبب (الأول) للطاعون هو فساد في الدم أما المؤمن بالله تعالى الحق؛ فهو عله من يعتقد بالأثر غير جل وعلا ثم إنه لا يعمد على تأكيد العقيدة الأشعرية من جديد، وإنما يربط كذلك الاعتقاد بأن الطاعون من وحر الحان بظرفية طبية عابثة معاصرة له، فيقول «والصواب أنه كما ورد في الحديث، وأن الله يصيب به من يشاء، ويرفعه عن من يشاء ويحيي به من يشاء ويميت به من يشاء على نحو ما سبق في سبق علمه وقصائمه، ولا يمنع فساد الدم من غير تأثير، بل أمر عادي يقع فيه وحر الحان»⁽¹⁰⁴⁾ فأصاب الطاعون معلومة إنه من وحر الحان التي أرسلها الله تعالى لبي آدم، وهو ما يؤدي إلى فساد الدم وما يسفر عنه من أعراض يصعبها الأطباء وهو رحمة قد تفصي إلى الشهادة لمن يصبر عليها -وهو في هذه يأخذ بحجة ابن حجر، نعمًا كما هي كثير من جواب حجته-، إلا أنه يحير التحقُّق منه كما يتحصى المجاهد لعدوه الكافر -ويوحى كلامه هذا بأن الحان الذي يرسل بالطاعون كافر أيضًا-⁽¹⁰⁵⁾ يكون هذا التحصن بالدعاء والدواء حتى يصعب الحان على تأثير الوحر⁽¹⁰⁶⁾ ومع إنكار الرضاع للنسبة؛ فهو يسطر أسباب الطاعون -الذي يأتي من عند الله تعالى إلى الحان- إلى فساد دم المصاب، وهو ما يمكن أن يؤثر فيه الدواء الجسماني أو الروحاني أو يدرأه⁽¹⁰⁷⁾. كل ذلك يقع موافقًا عادة الله تعالى التي

(104) الأحيوة التوسية 115

(105) المرجع السابق 111-115

(106) المرجع السابق 119-119

(107) ويحيل الرضاع في المصاظره حول جوار الدعاء لرفع الداء، ثم يشهد في النهاية لجواره باب حجر وابن خلدون، راجع الصفحات 20، 123 من المرجع السابق ويحذر انتزاعه إلى قول مهم بسبب الرضاع إلى ابن عرفة، فذلك أنه بعدما دعا لرفع البلاء طعن بالفاظ أعجمية علم أنها من أسماء الله وهي إِيْوَمِيْ تُوْمِيْ من بقري كنا سبْدام مَبْنُوْا يَطْلُاس (119). وكان هذا أداة شديد التحريف للصلاة الرئية في اللاتية

وإن حار الحرافع بأي وقت، فهي بعزل عليها فقط من حيث التوقع، تماماً مثل
 انهم المائم على السببة على أنه يحتج في الوقت نفسه على التحويل على
 الأطباء في مداواة الطاعون، فتقول

«وهو، من قال لا دافع له إلا لدي حلقه حد حق، وكلّ بلاه لا يدفعه
 حقيقته إلا الله سبحانه وقصد حد أن سب لذاء المذكور قد حقي عليه،
 والطبيب لا يدوي إلا بعد معرفة السبب، وإذا جهل السبب فلا يصح
 ادّواءه قد حار لا يدفعه إلا الله، فيه اعتراف بالعجز، وكلّ داء حقيقة
 لا يدفعه إلا الله، والأسباب إنما هي في الحقيقة كالمعارف التي يسأل
 بها الطعام وشراب

وإنما قال ذلك على أصل الأعيان وأنه ليس من وحر الجان، وإذا عرف
 أنه من وحر الجان فقد عرف سببه، وإن ثبت أنه من وحر لم يحمي صاحبه
 شيء فائلاً، فقد عُرف سببه أيضاً والعجز عن طمّنه ليس لعدم معرفة
 السبب بل لغوة السبب في قتله فحور استعمال السبب

وإن كانه يذاء لا يدفعه إلا الله، واستعمال السبب لا يُبقي هذه العقيدة
 لأنه لا مؤثر ولا حاس ولا هو، والسبب قد يُحطي [كذا] وقد يصيب
 بحسب ما قدره الله وإرادته، ولا شك أن الله سبحانه أظهر العجز لحلقه
 وحرى اعاده في ارتباط الأسباب مع مسبباتها وما ذلك إلا أن لحكام
 والأعيان منهم من يعمل على عقوبتهم المله أو الطيحه، وقد أبطل قوتهم
 بالدليل العقلي، وأنّ الفعل الحقيقي لفاعل لمحار الذي يخلق ما يشاء
 ويحار⁽¹⁰⁸⁾

ويشهد في نفسه الأطباء برأي أبي العباس لصقلي (ت نحو 820هـ/1417م)،
 وهو طبيب تونسي تُصو على معرفته، إذ أقر بالجس عاملاً شيئاً في
 بطاعون⁽¹⁰⁹⁾ وليست الحاجة هذه إلى الاستشهاد بأحد من ثقات الامتهان

(108) المرجع السابق 125

(109) رجع في الكلام عن لصقلي بمجم المؤلفين 1 170

الطبي هي الأمانة الوحيدة على شعور الرضّاع تعرضته للسُّقْط في دفعه الشَّدِيد عن مدأ حريان العادة. وواضح في هذه العُقْرة أن الترجمة الأفضل لكلمة سبب هي (occasion)، لا (cause)، ذلك وإن بدت دلالتها واقعة بين المفهومين، لا سيما عندما تُنبذ عناية الرضّاع بكمه الواسطة التي يسبب الله تعالى بها الطاعون -العدوى أو الجر- بقدر عناية بتأكيد أنه لا دافع لشيء من الحوادث إلا الله تعالى

وأكثر موضع يأتي فيه بجديد هو ما يكلم فيه في تسمية ما يُشاهد من تعشي الطاعون، إذ يشدد معارضته لاستخدام كلمة عدوى مع المرض، إلا أنه لا يرى بأساً في سرد أسباب وقوع الله تعالى المرض بها بمقتضى العادة وقد اطلع على كتابي عالمي الأندلس الذين استشهد بهما المواق -ابن الخطيب واس خاتمة- ويقر علمهما، إلا أنه يخالفهما في رأيهما عن العدوى⁽¹¹⁰⁾ ولم يرَ حجة ابن الخطيب لدور الدليل التحريبي في إثبات العدوى محب، وإنما ذهب كذلك إلى أن القول بالعدوى قائم على افتراض أن المرض يقع في الأول عمواً⁽¹¹¹⁾ قبل أن ينتشر في غيره، وهي فكرة بها عث لا يقول به إلا الصلافة الدين صلّهم ظاهر فعل الله تعالى العادي إلى الاعتقاد بالقوة المسببة في المشاهدات⁽¹¹²⁾. فلا عدوى، لا في الطاعون ولا في الجدّام والأهم من ذلك هو احتمال انثناء ما يقول في الشرع إن القرب من الداء يؤول إلى موت محتوم أو حتى محتمل، وإن كن ذاك -وهنا يقر بأن رأي ابن الخطيب على هذا- لوجب الفرار منه وإنما مثل الفرار من الطاعون عده مثل الفرار من الزحف؛ إذ يحرم الفرار من الزحف لأن البقاء فيه طريق إلى الشهادة، وإلى التسليم للقضاء والقدر، وإلى جبر القلوب لمن لم يقدّر على الفرار، ولأن فيه التمرّص⁽¹¹³⁾ ويُعى في هذه المسألة بتعميد رأي ابن رشد الشاذ الذي أوجر في صدر هذا

(110) الأحيوة النورية 130، 133، 144-147

(111) أي هو تحميص من غير محصص [الترجمة]

(112) المرجع السابق 140-145

(113) المرجع السابق 145-146 وقاربه بما جاء في 155-158 و172 و174

الفصل، أنه يحور المرار من الطدعون هذا يتبع الرضاع ما يشه رأي ابن لب إلى حد بعيد، إذ يذهب إلى أن المرار من الطدعون تصحيح المسلم لحق عليه، وهو ترك لرعاية المس أو المريض الذي لم يقدر على الرضاع¹¹⁴ ويعنى في مسألة الشهادة بأن يحطو على خطى ابن حجر، فيبين أن هذه المسئلة لا يتركها إلا الصابر المحسب¹¹⁵.

ومع كلام الرضاع الجامع في العدوى، وحجته المتسعة على التعويل الأعمى على الدليل التحريسي، فتصريحه بربط الأسباب العادية بوقوع المرض هو الأشد عجباً، إذ يقول «هذا الذي ظهر لي في الجواب، وأن الأسباب العادية لم يه عن إطلاقها لأن معناها عندها يقع الأمر، لا بها فلا يصح النهي عن وجود نشاطها ولا النهي عن اعتمادها ولا النهي عن إطلاق السبب فيها، بل عن إطلاق العدوى فيها، على القول به⁶¹» يصح تأكيده هذا بحدوة إطلاق لفظ العدوى من العالم عن وعيه بقوة البدعة، وعن إشفاقه من أن يؤول إلى إيقاع العامة من المسبب في الجهالة، ذلك وإن أطلقه العالم على معنى صحيح¹¹⁷ ويوسع كلامه في عدوى - بإفصاه وإحاطة - عند آراء ابن لب، وهو يحتج بموقف الأشعري القديم نفسه على أنه لم يرفع الحير اسم الذي نه مسألة العدوى لعلماء المسلمين ومرت قرون بعد مراسستها، وما ران المذهب الأشعري على تأثيره فيها محالفة السببية والعدوى. لكن صرح بأراء محتفة عن مسألة السببية، حتى داخل نطاق الفكر الأشعري ويستغل الباب الآن من هذا الفصل إلى السببية والعدوى في فكر فقيه شمال إفريقيا وصوفيها، وهو اليوسي (ت 1102هـ/ 1691م)

(4) المرجع السابق 153-143

(115) المرجع السابق 158-6 لاحظ أن الرضاع يصح أحبه عظيمه به المطعون بالصبر على البلاء، إلى الحد الذي يعون فيه إل من لم يمر من الطدعون فطمن وشفي أو مات بغير طمن فيحمل أنه شهيد

(116) المرجع السابق 138

(117) المرجع السابق 49

رأي أشعري مبتذع في السبئية؟ الأسباب في كتاب اليوسي

ولد الحسن بن مسعود اليوسي نحو سنة 1040هـ/1630-1631م، ونوفي سنة 1102هـ/1691م. كان علماً من أعلام الفكر في معرب القرن السابع عشر، ربما عُرف في الدراسات المتأخرة برسالة الطويلة الواعظه للسلطان العلوي مولاي إسماعيل -الذي حكم في الفترة من 1672م إلى 1727م-⁽¹¹⁸⁾ اشتهر اليوسي في كتاب المحاضرات في الأدب واللغة فرصة التعليق على مشكلة السبئية في سياق إنطال النبي صلى الله عليه وسلم للطيرة والعدوى. وما يميز اليوسي عن أشاعرة مثل السوسي هو أنه حاول إفصاح مجال للسبئية داخل إطار فيه يقيّد - صراحةً- كل فعل بإرادة الله تعالى وتم له ذلك عندما ربط فعل الله تعالى العادي بحكمته، فإن كان لا قوة في الأسباب الظاهرة بذاتها؛ فيعزّل على اقترانها بالسيّئات بما يكفي لأحد هذا الارتباط في الحسبان وعدم فهم ذلك، وإنكر خلق الله تعالى الحوادث مرتبطاً بعضها ببعض؛ كلٌّ يوشك أن يكون إنشأً عظيمًا عظم الحلط بين الأسباب ومسيّها.

واعلم أن هذه الأمور العديدة يصل فيها الدائمة والقاصرون من الخاصّة أمّا العائفة فإنهم إذا رأوا شيئاً عد شيء سوء إلى ذلك الشيء وعقلوا عن الله تعالى ولم يعلموا أنّ الله تعالى هو الفاعل وحده ولا تأثير لشيء من الكائنات بحال فوقعوا في الشرك وفانهم التوحيد وأمّا القاصرون من الخاصّة المعتقدين لابتعاد المولى تعالى بالفعل وأن لا شريك له فإنهم يجرون على هذا المعنى وينكرون حكمة الله تعالى في أرضه وسماؤه، فإذا قيل لهم إنّ هذا الشيء يكون عد وجود هذا السبب قانوا هذا لا معزّل عليه، فإنّ السبب لا تأثير له ووجوده وعدمه سوء وهذا أيضاً جهل عظيم، فإنّ الله تعالى كما أنه قادر مريد لا شريك له كذلك هو حكيم

(118) راجع في سيرة اليوسي (Honerkamp, Al-Hasan ibn Mas'ūd al-Yūsī)، و (Berque, Al-Yousi)، والفقيه أبو علي اليوسي لمدغري

يعمل أشياء عند أشياء ويرتّب أسبابًا ومسبّبات حكممة من معالي ورفقًا
بعباده في تأنيب نفوسهم بالأسباب المشهورة⁽⁹⁾ ⁽¹⁾

يتحدّ اليوسفي هذا النهج في الاستدلال، فيذهب إلى أنه قد يعوّل على الدواء في
إبراء لابس على التساق. وأوّل حديثي المراد من المجدوم وورود الممرص
على المصح بطريقتين باحتمالهما مقرر فعل الله تعالى العادي، وبالتسليم
كذلك باحتمالهما موافقة المقصد الشرعي سد الدرائع⁽¹²⁰⁾ يُعنى اليوسفي تأكيد
قدره الله تعالى على محالته فعله العادي حين يشاء في حال الحوارق مثلاً،
إلا أنه يصعب تصور فهمه للثة غير أنه فهم يُلبّس العدوى لكن ربما كانت
آراء اليوسفي حادثة إلى حد أن لم نحلّف عظيم صدى حتى أعلّمت في رسائل
الطاعون التي طُلبت في القربس الثامن عشر والثاسع عشر⁽¹²¹⁾

تمة

كنت نسبه محلّ لابس عظيم بين العلماء بعد القرطبي ألا دليل حي داعم
على العدوى، تمامًا مثلما عند اليوسفي وجل علماء الأشعرية وغير الأشعرية
لدين حاء الحديث عنهم في هذا الفصل والحق أنهم رفضوا التحويل على
الدليل الحسي ألة، فأحدثوا جانبًا من الرعه الشكوكية التي كان لها أتباع من
اليونان القدماء إلى ما بعد أيام هوم⁽¹²²⁾ وحالف ذلك اليوسفي وعلماء كثر
غيره، إذ سلموا باللة -صمًا أو تصرّيًا- في محيط الطب ويحسن الرجوع
إلى أنه عالمًا ما يوضع الحدام على العموم في حال التأثير بالإعلاء، وهو ما لا

(119) المحاصرات 96

(120) المرجع السابق 98

(12) راجع الفصل السادس، مجد كلاً ما أكثر في لاعتفاء الأشمري في رسائل المغرب عن
الطاعون في القربس الكس عشر والثاسع عشر

(122) راجع مثلاً الصفحة 282 على الخصوص من (Okshewsky 'Classical Roots of Hume's
(Skepticism)

يكون في الطاعون إلا قليلاً⁽¹²³⁾، فلم داك؟ إدا الحديث يسكر العدوى على العموم نوما ذكر لمرض بعينه واعتقاد أن الموت بالطاعون سبيل إلى الشهادة -الذي لم يخفّه اس لب بأهمية- ليس بالصورة حجة قاطعة على العدوى فربما كان لهي النبي صلى الله عليه وسلم عن القرب من المجدوم دور في عده من المهالك، حتى مع بذل شراح الحديث والمتكلمين عاية جهدهم لتوضيح أن هذا الحديث عن المؤمنين العاجزين عن استجداء التوكل على الله تعالى الذي يكفي للمصر على ابتلاء القرب من المجدوم، لكن المجدومين يترايدون، ولا يحب عموم الناس صحبتهم، أما الطاعون فلا يقع إلا حين وحس، ويموت أصحابه من قريب. كان العلماء تحت ضغط اجتماعي لعزل من يتكد داء طويل الأجل، حاط أصحابه مجتمعهم لسوات، وهو أعظم من ضغط عزل المطعومين الذين يموت جهدهم في أيام معدودات على أنه في الوقت نفسه الذي احتج فيه الفقهاء لاستبعاد المجدومين من المجتمع، صرخوا عدينتهم إلى صمان عدم التعدي على حقوق المجدومين. فحقهم في الاستسقاء -مثلاً- مقدّم على خوف إخوانهم المسلمين، ولهم ما للأمة حتى وإن رُعب عن محالطتهم أما الحال في الطاعون فاحتلقت؛ فالحقوق التي سعى ابن لب إلى صوبها هي أيضاً حقوق الأفراد، حقوق المرضى، إلا أنه لا سبيل هذه المرة إلى تسويغ ترك البقاء معهم

وقد أُلْمعا في التمهيد إلى أنه حتى وإن اعتقد المرء بالِعول على الإدراك الحسي؛ فلم يكن الدليل الذي جاء به العلم أيامها فيما يتعلق بالطاعون قوياً قوة تكفي لمعارضة التفسير الموروث للسنة النبوية بعدم الإعداء في الطاعون وإن سُلّم بأن الشريعة الإسلامية تتعير بحيث تتسع لقيم المجتمع ومعتقداته المتبدلة؛ فيمكن إذا اقتصار أن عذما توّصح حججه على درجة حسنة من الإفاع، ويتعها عدد لا يأمن به من الناس؛ سيراّجع التفسير الموروث حذرئاً. ويجيء الكلام في سبيل وقوع بعض من هذا في القرن التاسع عشر في الفصل السادس

(123) وفي ابن رشد مثال بارز على العلماء الذين كانوا يعتقدون أن راقعه المجدوم قد تأتي بأدى

يمثل ما كتب ابن تيمية والرياض الوثيقاً فقهياً بديقاً في ذاته، بعض الطرف
 عن موقفه من العدوى. أحد أصحابه من بعض الأراء لعلميه التي أدركها عن
 الطاعون والعدوى، فأطرافها بلعه الكلام الأشعري، وهو أكثر بهج نظري متقدم
 أتبع في رسمها وقد يعارض تأكيدهما مدى أهمية تعاون المسلمين كتابات ابن
 رشد الذي كان مشغولاً بتجديد الفقه المالكي وسويح آراء لمدته بالأحاديث
 النبوية فعددهما ألا مجال لمرض يقتل عشوائياً ويهدم لقوام الاجتماعي في
 الأمة المسلمة. إذ يندر هذا المجري يجعل الموت اعتباطياً، ومن ثم، لا معنى
 له بذلك لا يمكن عد المرض معدياً، وإنما هو الله تعالى يميئ كل مميئ.
 وصحيح ما يرد به العبد على وقوع «وباء» هو أن يتوكل على الله تعالى وألا
 يسي واجبه تجاه إخوانه

الفصل السادس

العدوى، عود على بدء

رسائل الطاعون المغربية أوائل العصر المتأخر⁽¹⁾

«يهدم هذه الحبيبة» في الآن ذاته «ما أسماء لأندمون» المصطبة
الذكور⁽²⁾ «التي سبهي إلى قرار بعدم فعل شيء»؛ إذ سيرول الناس لو كان
ما أطلبه لا بد أن يجمع؛ فسيقع حنى وإن كان ما عليّ فعل شيء، وإن كان
لا بد ألا يقع، فلن يقع أبدً مهما تكلفتُ لإدراكه ومعرض أن هذه
الحبسة موحودة في الحوادث وهي مفصدة عن أسائها، ويمكن أن
يصطبح عليها بـ «القدرة في الإسلام» ذلك أنه يعال إن ثمة طريق
استدلال مشابه يدفع لتركه إلى عدم احساب الأماكن التي أسي عليها
الطاعون⁽³⁾

لايبس، الشيوديسيا (Theodicy)

«الحمد لله مرتب الأسباب والعلة، معتبر الموت والحياء، امؤثر عن
الأدواء والعلة»

حمدان بن عثمان، مفتتح إتحاف المصنفين والأبناء
بمباحث الإحترار عن الوفاء

(1) الأقباسب (Leibniz, Theodicy 163) ومع دلي إلى هذه المقراء (Ormsby Theodicy in)

Islamic Thought 25

إتحاف المصنفين والأدباء بمباحث الإحترار عن الوفاء لحمدان خوجة 43

رأى كثير من الأوروبيين والمسلمين في أوائل العصر المتأخر انقسامًا متأصلًا بين موقف الأوروبيين وموقف المسلمين من المرض الوبائي، وأعادوا من هذا الاختلاف في البرهة على "العقلانية" المتأصلة أو "التقوى"، المتأصلة في تراث كل منهما الديني أو الثقافي وأنا أذهب في هذا الفصل إلى أنه دائمًا ما وجدت آراء مختلفة عند المسلمين حول طبيعة الطاعون المعدية، وإلى أن المسحوق الذي اتخذ في القرن التاسع عشر -عندما اتسع قبول الإعداء للمرة الأولى- قد تمحى عن تاريخ ميس من الجدل بين علماء المسلمين في هذه المسألة وفي "العلوم العقلانية" التي أحدثت عن القوى الاستعمارية الأوروبية ومحتصها في المجال الطبي ويقع الخلاف حول العدوى حلف ستار واحدة من أنقل المشاكل التي واجهها مؤرخو أوائل العلم الإسلامي المتأخر، وهي صعود أوروبا إلى رأس حذبة الفكر والسياسة، و"احتطاط" الأمم الإسلامية الذي زامه وثمة مسألة محل خلاف متعلقة بذلك، وهي تصوير "الحداثة" و"التوير" وكأنهما يصلان الشرق الأوسط للمرة الأولى على يد القوى الاستعمارية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وقد نُقدت هذه الروايات الرئيسة في كثير من تفصيلاتها، وبين علماء شتى الوسيلة التي حاض بها رمرة من المفكرين المسلمين في الشرق الأوسط -وفي غيره من العالم الإسلامي- في معركة نقدية مع تراثهم قبل أن يواجهوا الاستعمار الأوروبي أو التوير، إلا أن الحلاصات الجامعة في هذه الروايات لم تُستبدل بعد⁽²⁾ وعائني هما هي تبين الوسيلة التي جاء بها فهم العلوم -وحتى فهم العقلانية- بأنها في جوهرها عربية أو أوروبية إلى حدٍّ، فأثر على فهمهما لمواقف المسلمين من المرض الوبائي ولمفهوم العدوى في أواخر العصور الوسطى وأوائل العصر المتأخر، وأحسب أنه شوه

(2) راجع على الخصوص Sabra, "Greek Science in Medieval Islam"; "Science and Philosophy in Medieval Islamic Theology" (Philosophy in Medieval Islamic Theology) وانفضايا المهجة الكثيرة التي طُرحت في مجال جورج صليبيا (History of Arabic Astronomy) هي كذلك منصفة اتصالًا كبيرًا بالخلاف المبسوط لها

وقبل الاسترسال في هذا؛ تحقيق بالذكر اثنان من التصورات التاريخية المسبقة التي أيدت الرواية الموروثة التي تقول إن العالم الإسلامي كان في سبات من المحرقة وغياب العقلانية قبل وصول الحداثة الأوروبية إليه (1) كان منتشرًا حتى زمن قريب -ربما العقود الثلاثة الماضية أو نحوها- الأحاد بأن الشريعة الإسلامية -وحصرتها حملة- حاصت بعد فترة تكوين واستحداث عميقين ومع أوج العصور الوسطى، فدخلت فترة ركود لم تنته حتى عرض القوانين الأوروبية في ظل القوى الاستعمارية. (2) ومثل ذلك أن شاع -وقُصِّل فيه الكلام في القرن التاسع عشر- اعتراض أن واحدًا من الأسباب الرئيسة وراء تضرر استيعاب علوم أوروبا وطرائق تفكيرها في القرن التاسع عشر هو الصوفية، إذ بانصراف اهتمامها إلى الأمور الأخروية تعارض للعقلانية المادية التي تروج لها القوى الاستعمارية وبصر مثلاً عليها⁽³⁾ وأنا أود دون أن أدخل في نقاش طويل حول صحة التوصيفين أن أبوء إلى أنه قد يَسَّرَ الأحاد ببعض المصادر ونظريات المعرفة وتقديسها على غيرها دواما بقدر لقد تُثبطا على الخصوص البحث في صحيح الطرق التي تصور بها المسلمون في هذه الفترة الطاعون والعدوى، وحالا بيب وبين السؤال عن سبب تباين المواقف من هذه المسائل وتغيرها، والوسيلة الحقيقية التي تباينت وتغيرت بها وإنما كثيرًا ما أحد المؤرخون روايات فيها يكون المسلمون الذين يسي عملهم على الطريقة القدرية متبعين للإسلام، أما المسممون الذين لم يكن عملهم على الطريق ذاته؛ فلا يتبعون الإسلام وأن أني على فصول سابقة وأوضح في تحليلي الآتي أن ثمة أهمًا كثيرة متباينة عن الممارسة الإسلامية الصحيحة المتعلقة بالعدوى، وكلها يتنافس على مشروعيتها وحُججتها

يتناول البابان الرئيسان لهذا الفصل (1) العدوى في رسائل الطاعون التي طلعت على جنوب إفريقيا من القرن السابع عشر إلى التاسع عشر (2) والعدوى

(3) راجع (87-81 Munson, Religion and Power in Morocco). نجد تعليقات دقيقة منه عن

الصوفية بداية الأربعينيات المتأخر

والتغير الطبي والفقهى في القرن التاسع عشر مثال حمدان حوجة ولا بد أن نضع في الحسبان أن المؤلفين محل البحث لم يتناولوا العدوى بصفته ظاهرةً منفصلةً، وإنما مفهومًا -يُقل أو يُرد أو يُسوّغ- له -في فترات شتى- تصبّيات طبية وفقهية واجتماعية وعقدية. كذلك لا بد أن نضع في الحسبان أن هذه الخطابات لم تُمارس بمعزل بعضها عن بعضها، وقد تبيّن في الفصل الخامس أن لعلم الكلام أثرًا في الكلام الفقهى في العدوى، ورأبنا في الفصل الثالث أن للظ أثرًا فيها كذلك، ولم يكن التأثير في طريق واحد.

والمسألة الأخيرة -وربما الأصعب في التقسيم السّر- هي أن ثمة تأثيرًا للاستعمار وللرور السياسي والاقتصادي الأوروبي على مسار التعبير الفقهى والطبي في شمال إفريقيا ولا حرم أن الحكومة المغربية قد تصدّت للمساعي الأوروبية إلى السيطرة على التدفق السكّاني أثناء الأوبئة. إذ رأب التدخلات الأوروبية استهانةً بسيادتها-، إلا أنه أحيانًا ما ردّت الدول لأوروبية وممثلوها جهود المسلمين في مرض الححر، النصحي لأبها تصر بالمصالح التجارية الأوروبية ويمي فهم أن السياسة التي دعا إليها حاكم أو عالم ما في فترة معينة لمواجهة العدوى ليست لها علاقة بالإسلام -على كونه مطومة دينية مجردة- بقدر علاقتها بمساخرات فكرية ومقدمات سياسية معينة

رسائل الطاعون في القرن السابع عشر إلى التاسع عشر التوكل على الله في أزمّة الطاعون

كيف تعيرت المواقف في العالم الإسلامي من إثبات العدوى في حال الطاعون، ومتى، ولم؟ قد بيّست الرؤى حول العدوى التي استعرضت حتى الآن في هذا الكتاب طيفًا واسعًا من الآراء، إلا أنه عندما يُضاف الدليل من شروح الحديث ومن متكلمي الأشاعرة إلى هذا الجمع؛ فكأن ميران الرأي يصاد انتقال الطاعون من واحد إلى آخر. وعندما نقرأ هذه الرسائل على أية حال، فعليًا أن نتذكر أن الدليل التحريمي القاطع على انتقال الطاعون من واحد إلى آخر لم يطلع حتى

نهاية القرن التاسع عشر، وذلك عندما تعرف ألكسندر يرسين (Alexandre Yersin) (ب 1943م) على البكتيريا التي سميت بعد ذلك باسمه *اليرسين الطاعونية* (Yersinia pestis)⁽⁴⁾ وقد تقدمت ماطرة حيه وسط لأوروبيين والمسلمين حول مقال المرض والعدوى في حال الطاعون⁽⁵⁾ وسأبسط في هذا الباب لمحة عامة عن رسائل الطاعون التي كتبت في شمل إفريقيا بين القرنين السابع عشر والسادس عشر، فأعيى المواقف الرئيسة من عدوى، والعوامل الأصابة التي شكلت هذه المواقف. ونصوص التي صُغرت هنا هي -مرته تريبًا-⁽⁶⁾

1. مسألة في حكم العدوى لمحمد بن أحمد الحاج (ت 1128هـ/ 1715م)⁽⁷⁾

2. جواب عن حل بلادهم طاعون لأحمد بن مبارك الجلماسي الممطي (ت 56 هـ 1743م)⁽⁸⁾

(4) ارجع (Marrion Plague)، نجد مبركا سلب لهذا الاكتشاف، وقد نمر بعض مو صعه

(5) رجع مثلاً (Zuckerman. "Plague and Contagionism") و (Ackerknecht Anticon agionism)

(6) نسب هذه المواقف بالجامعة للصومانيين المكتوبة عن الطاعون أو العدوى في المغرب لإسلامي خلال هذه العرون، وإن كان يمكن القول إنها يمثلها

(7) خزانة المذهب المالكي، الرباط، المغرب، عم 2، 369 من (أ) إلى (ي)، لأورد 79-95) ويحدر سويه إلى به وإن استشهد المؤلف هنا بأحمد بن مبارك، فقد نوي ذلك نحو الثلاثين سنة. وقد ولد أحمد بن مبارك سنة 1090هـ/ 1679م، إلا أنه يحسب سائلاً أن يكون ابن الحاج قد عرفه وفي تكلام عن محمد بن أحمد الحاج، رجع شجرة النور الزكية في طبقات المالكية لمحمد مخلوف 332 وفي تكلام عن أحمد بن مبارك، رجع معجم المؤلفين لعمر كحالة، 234

(8) الخزانة العدمية، الرباط، المغرب، رسم 2716 (ت 348)، الأورد 125-128 غُتت هذه الرسالة في المعيار الحديث للوردي، 2 234-241

3. راحة الإنسان في طب الأبدان لأبي عبد الله محمد الشاذلي الحميدي السوسي (ت. 163 هـ / 1749 م)⁽⁹⁾
4. رسالة في الطمن والطاعون لمحمد بن الحسن الشاذلي (ت. 1194 هـ / 1780 م)⁽¹⁰⁾
5. سلك الدرر في ذكر القضاء والقدر لأحمد بن محمد بن عيسى (ت. 1224 هـ / 1809 م)⁽¹¹⁾
6. أجوبة في أحكام الطاعون لمحمد بن أحمد الرهوي (ب 1230 هـ / 1814 م)⁽¹²⁾
7. رسالة فيمن حل بأرضهم طاعون لمحمد بن أبي القاسم العلالي (ت بعد 1252 هـ / 1836 م)⁽¹³⁾
8. كلام الأئمة على حديث لا عدوى، لمحمد بن المديني س علي حون (ت. 1302 هـ / 1884 م)⁽¹⁴⁾
9. أقوال المطاعين في الطمن والطواعين، للبرقي العشري العريسي (ت. 1313 هـ / 1895 م)⁽¹⁵⁾

لم شعر هؤلاء العلماء بأنهم مصطرون إلى إضافة أفكارهم عن موضوع قد سبق وتُدر في جهد عظيم؟ الجواب الأوضح هو أن الطاعون وأمراض وبائية أخرى

(9) (Mustapha. Histoire de la medicine, 211-16).

(10) الحرة العامة، الرباط، المغرب، رقم (ت 1854)، لأوراق 44-48

(11) المرجع السابق، رقم (ت 2589)، 1-22

(12) المرجع السابق، رقم (ت 2251)، 1-48 وقد صُنّ جزء من هذه في المعيار الجديد للوراني 2 241-257 -والصفحات السبعة عشر الأولى محدودة-، وذلك مع رسالة أحمد بن برك

(13) الحرة العامة، الرباط، المغرب، رقم (ت 2251)، 49-79

(14) المرجع السابق، رقم (ت 640) (79)، 46-110

(15) حرارة المدب المالكي، الرباط، المغرب، رقم 2054، لأوراق 1 131

قد طلت حاضرة فيهم. ومع قدر لوقت والجهد العظيم الذي صرفه من سبق من العلماء في تناول مسألة العدوى؛ استمر الجدل فيه، وهو ما يلعب إلى أن الأحوال اللاحقة لم ترص تمامًا عما سبق من سبل تناول المسألة. أنكر مؤلفو هذه الرسائل وجود العدوى وانتقل المرض في حال الطاعون، إلا قليلاً منهم يأتي الكلام فيهم في الصنمحات الآتية. وعظم استنادهم في نظم حججهم إلى من سبقهم من الثقات، ومنهم من رُشد الجدل⁽¹⁶⁾، وابن لب⁽¹⁷⁾، وابن حجر على الخصوص⁽¹⁸⁾ وقد استشهد جميعهم -أو يكادون- بحجج ابن حجر على العدوى وحججه بواسطة الجناح واستشهدوا بأنقدر نفسه -بغيره من الثقات الذين لم أتكلم عنهم من قبل، ومنهم أحمد بن محمد بن عبد الله القشيري (ت. 863هـ/ 1459م)، وهو المصنف السوسي لشرح المرحع المعقبي الذي وضعه ابن أبي زيد (ت. 386هـ/ 996م) باسم الرسالة في فقه الإمام مالك. ومنهم كذلك أحمد بن أحمد بن أحمد رزوقي (ت. 899هـ/ 1493م)، وهو فقيه وصوفي كبير من

(16) استشهد بأراء ابن رشد، وكثر الاستشهاد برأيه بحوار المذموم على أرض ومع بها الطاعون والجرع منها، وذلك في مسألة في حكم العدوى لابن الحاج 81، 85، 91، وحوام من حل ببلادهم طاعون لابن مارك -تجلده باختصار في صفحة 239-، وفي سلك القدر في ذكر القضاء والقدر لابن عجيبة 13، وأجوبة في أحكام الطاعون للرهمي 243، 249، ورسالة فيمن حل بأرضهم طاعون للعلائي 5، 6، 9، ع -من طريق ابن جري-، ومختصرًا في كلام الأئمة على حديث لا عدوى 104

(17) استشهد بمقولات ابن لب في مسائل في حكم العدوى 90، 90، 91، وأجوبة في أحكام الطاعون 254، 256

(18) يمكن قياس مدى موثوقية ابن حجر من بين علماء المالكية هؤلاء -مع انتمائه للمذهب الشافعي- بأنه لم يحلعه أحد ممن استشهدوا به ونحن نجد إجابات مؤيدة إلى قرأته التي كثيراً ما يكون منها نصيبه نسبي لا سيما في الطريقة السائدة التي يمكن بها الجمع بين الأحاديث المروية في هذه المسألة -حي فتح الباري- الذي جاء الكلام فيه في الفصل الأول-، وذلك في مسألة في حكم العدوى 84، 85، ع، 86، 87، 92، وجواب عن حل ببلادهم طاعون 235-240، وأجوبة في أحكام الطاعون. 242 و 244 و 252، وفي أولاهم بذكر الرهمي -مدافعاً أن آراء مثل آراء ابن حجر موحودة كذلك في كتب مشهورة للمالكية، ورسالة في الطمس والطواغين لسانى 45، 47، ع، وكلام الأئمة لابن أبي جيون 50-54، وأقوال المطاعين في الطمس والطواغين 93، 93، 108، 114، ع

فاس، ومحمد بن محمد الخطاط (ت 964هـ/1547م)⁹، وبحكم الطرق التي بها استشهد بالمؤلفين الثلاثة، فإنهم لم يأتوا بجديد إلى النقاش إلا قليلاً، إذ كان كثير من استأدهم إلى مصادر قديمة

أبكرت رسائل الطاعون هذه وجود العدوى على السواء، إلا أنها بُدلت من الإجماع على مسائل متعلقة بالعدوى، مثل القدوم على أرض وقع بها الطاعون أو الحروح منها، أو إن كان الطاعون معدّياً أم لا ويمكن أن يربط إنكار كثير من المؤلفين للعدوى بتأعهم المذهب الأشعري²⁰ وقد رأينا في الفصل الخامس أن متكلمي الأشاعرة ينكرون وجود فاعل غير الله تعالى، ويرون أن مفهوم العدوى يجر على أن للطاعون طعماً واستقلالاً ولا يدرم طريق الاستدلال هذا إنكار للأسباب بالضرورة كما يقول به السوسي، ويؤيد البرهوني والفلاحي صراحة فكرة أن الله تعالى يجعل العرب من الطاعون سبباً في

(19) هذه القائمة أبعد من أن تكون جامعاً فقد عثر هؤلاء المؤلفون على أس ما كتب في العدوى مما يوجد في شروح الحديث التي جاء الكلام فيها في الفصل الثاني، هذا إضافة إلى استأدهم إلى المؤلفين الأقدمين لرسائل الطاعون راجع في الكلام عن النقاشي ميل الابتهاج بتقرير الديباج بسكتي 116 117، ولا أعلم لهذا الكتاب نسخة فيه ويذكر ابن أبي ريد الطاعون ذكرًا وجيزاً في بعض قبل الأخير من كتابه الرسالة في فقه الإمام مالمث 120 121، بقلاً هي النبي صلى الله عليه وسلم عن الخروج من بند وقع به «طاعون أو القدوم عليه وقد درس كوهل (Kugie) مؤخرًا حياة أحمد دروي بالتفصيل، فطعن بكتبه (Rebel between Spirit and Law) ولم يمكن من معرفة أي من مؤلفات رتق الكثيره عد عؤل عليها هؤلاء المؤلفون. وبالكلام عن محمد بن محمد الخطاط راجع ميل لابتهاج بتقرير الديباج 592-594، حيثما يضع التكي نكتبه في «طاعون عنوان عمدة الراوي في أحكام الطواهرين» ويقدّر ما أعلم أن نسخة لوحيدة المسببة من هذه الكتب موجودة في المكتبة الوطنية لطب (The National Library of Medicine)، رقم (MS A 80) ولم أتمكن من التحصل على نسخة منها مع تكرير محاولاتي

(20) ثم حجج طمع بها الأشاعرة في كتاب «بن أحمد الدراج مسائل في حكم العدوى» 87-88ع، وفي راحة الإنسان في طب الأبدان لسوسي 212 وسنك الذر في ذكر القضاء والمصر لابن عجيبة 11، وأجوبة في أحكام الطاهون لبرهوني، وذلك في صفحة 2 - في مخطوط لم يدرجه الرؤاني. وصفتي 250 251 رسالة فيمس حل بأرضهم طاعون للفلاحي 2ع، 13، وكلام الأئمة على حديث لا عدوى لابن علي جون 62 63

انتقاله، وكلاهما كان يكتب في الوقت نفسه الذي يكتب فيه حمدان حوجة -
الذي تُدرس أروءه في «الباب الآتي»-، إلا أنهما حالهما في أنهما وجدوا تبريراً
للاحتراز من الطاعون وحده في «تراث العلمي الإسلامي

وحيث إنه كان لكثير من المؤلفين الذين يأتي الكلام فيهم هنا صلة ما
بالتصوف، وإيهم رجحوا في رسائلهم -صراحةً أو صمتاً- إلى مبدأ التوكل على
الله تعالى؛ فلا بد إذن من يسير الكلام عن دلالة مصطلح التصوف في التاريخ
أحياناً ما يتساهل، المتصوفة -إن لم يكن المسلمون بعمامة في تأطير التوكل بجبر
مسلم⁽²¹⁾ وحق أنه كان يُعهم من التوكل بين الرّهّاد في القريش الأولى
والثاني الهجري/ السابع والثامن الميلادي - أنه داخل في الإيمان لا انضمام له
عه، وبعد فعله جانباً رئيساً من فعل «التوحيد»⁽²²⁾ وأحياناً ما آل هذا الفهم إلى
رد أفعال المرء -أو بحريتها من الاعتقاد في الأسباب، فواكل الراهد على
الله تعالى بأن يأبى إرادة اللزوع في السرا، أو يرحل في البوادي دون
استصحاب راد، أو يقترب من حيوان مفترس مثل الأسد⁽²³⁾ ولا عجب من أن
يُذكر في هذا السياق من خواص أمه الإسلام الأولى مثل أبي عبيدة بن الجراح
(ت. 17هـ/ 638م)، وشريح القاضي (ب 76هـ/ 695-696م أو 78هـ/ 697-
698م) - بأنهم يتكروون بحاحه الفرار من الطاعون⁽²⁴⁾ كذلك من القرن الثالث
الهجري التاسع الميلادي وأحد كثير من الرّهّاد الأول -ومن دونهم كذلك -
يدعون إلى «الرفع عن الاستعانة بالطلب» وذلك بما لأن الداء يلحق المرء إلى
الله تعالى، أو لأنه تعالى يرفع المرص بموعده⁽²⁵⁾

(21) راجع مثلاً (Leibniz, Theodicy 153)

(22) راجع 25، 13. (Reinert, Die Lehre vom tawakkul)

(23) المرجع السابق 146-149، 162

(24) المرجع السابق 165 ومصدر هذه البوادر هو بالسبع تاريخ الرسل والملوك لعطيري
(ب 3، 0هـ/ 923م)، وحلبية الأولياء وطبقات الأصفياء لأبي نعيم أحمد بن عبد الله
الأصبهاني (ب 430هـ/ 1038م) راجع (32-30) (van Ess, Fehltritt des Gelehrten)،
يجد كلاماً معضلاً عن الأخبار المختلفة حول موقف أبي عبيدة بن الجراح من الطاعون

(25) راجع (11-207) (Reinert, Die Lehre vom tawakkul)

وكل من المسلمين غير الرُّفد وبعض من الصوفية، الأقدمين من «بقر الثالث الهجري/ التاسع الميلادي» قد شدد الهجوم على هذا التفسير الذي فيه معالاة. ثم تغير المهم السائد عن التوكل في بضعة قرون، فلم يعد لازماً على المرء إثبات إيمانه بوحداية الله تعالى بأن يرذِّد الأسباب بإطلاق، ومات بدل على إدخال المفهوم في جَوَائِبِهِ لبيان نيته، لا لبيان توكله على الأسباب. دُوِّن هذا المهم تدويناً بيّناً في كتابات ثغفات مثل المحاسبي (ب 243هـ/ 857م)، والمكي (ت 383هـ/ 993م أو 386هـ 996م)، والمشيري (ب 465هـ/ 1074م)، وهو يسم عن تحول أوسع أنه لم يعد الرُّفد هم رأس من يعرف التوكل، إذ عله المتصوفة البعداديون في الفرون الثالث الهجري/ التاسع الميلادي- واحدة من الأحوال الروحية الجَوَائِبِ التي يقصدون إلى الوصول إليها⁽²⁶⁾ ثم جاء القرن الرابع الهجري العاشر الميلادي، فذهب صوفيه من مثل المكي إلى أن الوسائط هي محل حكمة الله تعالى، وبأن يترايد فهم التوكل بأنه المدى الذي يكون فيه العواص الفادرون على أفعال ترهد دون إفساد إيمانهم بالله تعالى في دحلهم⁽²⁷⁾ كما أن المؤلفين الذين يعودون إلى رمن المحاسبي في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي- قد بقدوا الاعتماد بأن الاستكف عن العلاج الطيبي تعير مشروع عن التوكل، وذلك بأن عادلو، هذا التمرط يقتل النفس⁽²⁸⁾ ثم طلع بعقبه والمتكلم المتصوف المشهور أبو حامد العرالي (ت 505هـ/ 1111م) فتكلم في التوكل في كنه المؤثر إحياء علوم الدين، وبين أن التوكل على الله تعالى موافق استعمال الدواء الذي يكون واجباً في الأحوال التي يُحشَى منها الهلاك⁽²⁹⁾ كذلك ذهب العرالي إلى السهي عن القرار من الطاعون؛ وذلك لأن رعاية من أصابهم الداء واجبة على الأصحاء، ولأنه

(26) المرجع السابق 217-226 رجع (Karamustafa, Sufism)، نحدد تحميلاً بعلاه الرهد

بالتصوف في الصوفة القديمة.

(27) (Reinert Die Lehre vom tawakkul, 227, 230, 235).

(28) المرجع سابق 268

(29) راجع (al-Ghazali, Al-Ghazali, 125-26)

يُحشَى انتشار المرض، فنقول «والمسلمون كالسباع يشد بعضهم بعضاً، والمؤمنون كالحميد الواحد إذ اشتكى منه عضو تداعى إليه سائر أعضائه»⁽³⁰⁾ على أنه وإن من العراقي الاعتماد الطبي الذي كان في ربه من أن تلوث الهواء سبب في الطاعون؛ فقد أجاز كذلك أن يقرب المرء من جماعة مطعونة إن احتاجت إلى مساعدته في سكنى آلامهم⁽³¹⁾ لكنه أمسك -بعض الاحرار عن الكلام في مسألة العدوى نفسها وفي كلامه عن الموقف الصحيح من الطاعون قال «هذه الأمور دقيقة فمن لا يلاحظها ويظهر إلى طواهر الأحرار والآثار ينافس عبده أكثر ما سمعه، وعلقت العناد والرهاد في مثل هذا كثيراً، وإن شرف انعدم وفصلته لأجل ذلك»⁽³²⁾ وإن ظل المهم الصحيح لتوكل محل مظهره في القرون التي سعت من العراقي، فلما أتى به في مسألة التصرف مع الطاعون صده عند كثير من أصحاب رسائل الطاعون في أوائل العصر المتأخر⁽³³⁾

كذلك يلوم كثير من الرسائل التي كتبت في هذه الفترة عامة وتفصيل جاء أبو عيسى سيدي المهدي الوراق (ت 1342هـ/ 1923م) مديلاً لمجموعة فتاوى لوشريسي في القرن لتاسع الهجري/الحامس عشر الميلادي بعنوان المعيار الحذيد الجامع المعروف عن فتاوى المتأخرين من علماء المغرب، فوضع رسالة انهروي غيب رساله أحمد من مبارك، وهو فقه ومتصوف حلس يُعرف اليوم

(30) راجع (134) *al-Ghazālī At-Ghazālī* ٥٠

وراجع كتاب التوحيد والتوكل من إحياء علوم الدين، ط دار ابن حزم 653 [المرجعه]

(31) راجع (135) *al-Ghazālī At-Ghazālī* ٥١

وراجع كتاب التوحيد والتوكل من إحياء علوم الدين، ط دار ابن حزم، 6٩٦، [المرجعه]

(32) المرجع السابق 135

(33) راجع في مقدمة التفسيرات لمعالم فيها لتوكل تطبيقية العالمين الحبليين ابن الجوزي في ملبس إيليس 269 276، وإن فهم انهوويه في ملارج السالكين 3 494-50 وكتاب الأخير على الخصوص يسرع «لاهتمام» ذلك أنه في ذاته كتاب في التصوف وشرح على مارل السائرين الذي وضعه الصوفي الحبلي عبد الله الأنصاري الهروي (ت 481هـ)

(1089م)

بكتابات الإبرير من كلام سيدي عبد العزيز الدباغ، وهو كتاب يلخص فيه تعاليم شيوخه ومربيه عبد العزيز الدباغ (ت 1131 هـ/ 1719م) وقد جاء ابن المبارك في جزء من رسالته فأحال إلى ابن رشد، ورغم أن أكثر المالكية ذهبوا إلى حوار خروج العدد من أرض وقع بها الطاعون ما دام لم يضر⁽³⁴⁾ وهذا يُقدم الورائي رسالة الرهوني فيقول: «وحالفة الشيخ الرهوني فيما قاله من عدم مع القادم من بئدة لتجارة أو نحوها، ورُجِّح هو حوار المنع، فقال في جوابه عن مسائل سُئل عنها ما نصه: وأما مع من ليس لديهم طاعون من قديم من بلدي؛ فسم أقف على من تعرض له صريحاً، إلا ما وجدته في جواب مسبو لشيخ شيوخنا العلامة المشرك سيدي أحمد مارك، وبصّر ما وقعت عليه باختصار، فذكره»⁽³⁵⁾

كان الرهوني مفتياً وفقه كبيراً في المغرب في أوائل القرن التاسع عشر، وقد صرف فماً كبيراً من رسالته إلى تلخيص الآراء الوافرة التي قبلت في مسألة العدوى، ومنها ما جاء في حوار القدوم على أرض وقع بها الطاعون أو عدم جواره⁽³⁶⁾ وهو وإن ذكر أنه استند إلى من سبقه من الثقات -ومهم ابن رشد وابن تيمية وابن حجر- فقد خلص إلى استنساخ يحالف بوضوح ما حرصوا إليه ومحور بحثه كامس في ردّه تعريق كثير ممن سبقه من العلماء لجدام عن الطاعون. ويستهل احتجاجه برؤيته هذه بتأييده حامس الآراء التي سبقتها ابن حجر في فتح الباري عن موضوع العدوى. وهو أنه يقصد من إنكار العدوى

(34) جواب خمس حل بسلام طاعون 231 ورجع كذلك عن هذه الرسالة تاريخ الأوبئة والمجاعات بالمغرب في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر لبرار 397-398

(35) المعيار الجديد الجامع المغرب عن ماوي المتأخرين من علماء المغرب 241 واحبار الورائي يهتبن الرسائل، ومقدمه الرهوني على أحمد بن مارك، ووصفهما في فصل الحج، كل ذلك حقيق بحث أعين

(36) وفي الكلام عن الرهوني راجع شجرة النور الزكية لسمند مخلوف 378 يذكر الرهوني في بداية رسالته أنه كتبها ردّاً على أسئلة من عبد الله ابن معلمه محمد بن الحسن الجبوي (ت

220 هـ/ 1805م) راجع شجرة النور الزكية 375

تفسيد الاعتقاد الحاهلي بأن الداء معد مطمعه، ويسبب أن كل شيء موكل إلى إرادة الله تعالى لذلك أكل النبي صلى الله عليه وسلم المجدوم ليبين للناس أن الله تعالى هو مسبب الداء والدواء على أنه أرشد كدلت إلى ترك مجاورة المجدوم لكي يوضح أن الاقتراب هو أحد الأسباب التي تعمل بها إرادة الله تعالى⁽³⁷⁾ ويرغم الرهوبي أن هذا رأي مالك الذي جاء في القسبية، وهو ما اتبعه ابن رشد وأقره رروق، وما يجب أن يتبعه المالكية ولم يذكر أن ابن حجر نفسه لم يقر بهذا الرأي⁽³⁸⁾ وإد اشتهر عن مالك قوله إنه لا يرى بأساً من تقديم على أرض وقع بها الطاعون أو الخروج منها، وإد فسر ابن رشد ذلك بأنه راجع إلى قوة توكل مالك على الله تعالى؛ فممكن أن يرى -مالحق- أن الرهوبي نقل -على الأقل- عن سيفه من الثقاة انتقاء.

يقول الرهوبي إن أول ما يمكن استنباطه من هذا الرأي هو إن كان واحد في أرض لم يقع بها الطاعون؛ فعليه أن يحول دون دخول أي أحد جاء من أرض وقع بها⁽³⁹⁾، وسواء أكان الداخل مطعوناً أم لم يكن؛ فعليه أن يمسح من الدخول، وقد استند في ذلك إلى ما قاله أبو العباس بن مارك⁽⁴⁰⁾ ثم استرسل بالاستشهاد برأي العراقي الذي ذكره في كتاب التوكل من إحياء علوم الدين، وهو أن الطاعون لا بعدي إلا بعد طول استئناق الهواء العاسد، وبذلك فسجور أن يؤذن لمن لم يكن في أرض مطعونه إلا لمرس يسير بأن يدخل، وأن السب الحق في مسح العاس من الخروج هو بقاء من يكفي من المسلمين لرعاية الممرضى⁽⁴¹⁾ يقر الرهوبي بأن هذا الرأي فائقة، إلا أنه لا يحسم المسألة،

(37) جواب في أحكام الطاعون لرهوبي 252

(38) راجع الفصل الأول، وضع الباري 21، 278-281

(39) جواب في أحكام للطاعون 252 وكان ذلك دعوة إلى عزل الممرض

(40) وربما هو أبو عباس أحمد بن محمد المبارك القسطنطيني (ت. بعد 1265هـ/849 م)، إلا

أسى دم أنمكن من إيجاد أي كتاب له قد يكون مصدراً في هذا راجع معجم المؤلفين لعمرو

كشاهل 1 290

(41) راجع الفصل الثالث، وكتاب التوكل في إحياء علوم الدين 143

فهو مجرد تحريج في مسألة خلافية دون نص فطعي⁽⁴²⁾ بيد أنه يستشهد برؤى ابن لب رأي ابن رشد في أن مخالطة من غادر أرضاً مطعونه إهلاك للنفس، وذكر آية البقرة ﴿وَلَا تَلْقُوا مَا يَأْتِيكُمْ إِلَى الثَّهْلِكَةِ﴾ فيطل أنه على المرء ألا يعالي - مثلما فعل ابن حجر - ويقول إن السسل الأسلم هي الانتفاء بالنسي صلى الله عليه وسلم فيأكل مع المجدوم، فوقوع ذلك قلل - لا سمس في زمان - مثل زماناً - ذلك أن الدين يعلب وجودهم في موقف مخالطة الحارحين من أرض مطعونة هم عوام الناس والنساء والرق والأطفال فلا يؤمل من هؤلاء أن يظهروا هذه المرتبة العالية من التوكل على الله تعالى التي وصفها ابن حجر⁽⁴³⁾ وقد استند الرهوي إلى فهم التوكل الذي ساد قديماً بين الصوفية - مثل المكي الذي لا يرجى من عموم المسلمين درجة مثل هذه من بروص نفوسهم، فتمكن من الاحتجاج لهي أي أحد عن الخروج من أرض مطعونة

فما بال دخولها إذا؟ ثمة سببان لأجلهما قد يأتي المرء إدحاح غيره في هذه الحال. أما الأول، فإن يكون مخالطاً للشرعية التي أمرها الله تعالى وقد استشهد الرهوي برأي ابن رشد والقلشاي من أنه إما ما في ادحاح إثم، وإما فيه كراهة، وذهب إلى أنه حائز شرعاً على الحقيقة وأما الثاني، فإن يكون المسح حشية أن يحمل معه المرض عند رجوعه وهو ليس بكافي كدلت عند الرهوي، لأنه قد يموت العبد، أو قد يخرج من بلد إلى بلد آخر وإلا عاد؛ لرم معه من دخول الأرض الصحيحة⁽⁴⁴⁾ ويستشهد في معصية موقفه بما فعل العالم التونسي المشهور ابن عرفة (ت. 803هـ/ 1401م)، فعندما برز الدعوى قرب محل إقامة دروسه، تردد في الاقتراب منه إلى أن ثبته الله تعالى⁽⁴⁵⁾ ويحتمل الرهوي رسالته نقل مطلب لرأي ابن لب، أن على المرء البقاء في الأرض التي

(42) جواب في أحكام الطاهور 253

(43) المرجع السابق 254

(44) المرجع السابق 255

(45) نقل الحكاية تمهيداً، لأبي الذي جاء الحديث عن آرائه في الفصل الأول. وقد ذكره كدث

سعد عراب كدث عي (Ibn 'Arafa et le Malikisme 2:518)

وقع بها الطاعون لرعاية إخوانه من المسلمين⁽⁴⁶⁾.

وإن أكد الرهومي أهمية منع الناس من دخول بلد وقع به الطاعون، فالملالي الذي عاصره قد ذهب إلى حوار الحروح من هذا البلد كان الملالي فقيهاً كبيراً من سجد بمسألة الواقعة في حبوب المغرب، وقد رحل إلى شمال لدرباط وقرئ بها⁽⁴⁷⁾ يستند إلى تفسير ابن رشد لرأي مالك الذي يرى كراهة الحروح من بلد مطعون، لا تحريمه، فيذهب إلى أن التفات من المالكية اتفقوا على أنها حال كراهة لا تحريم، ويحيل مهم إلى دروق وغيره. ويقر بأن علماء كبار من المذاهب الأخرى - وذكر القسطلاني على الخصوص - قد فهموا لمسألة فهمًا مختلفًا، إلا أنه يقر كذلك بضرورة اتباع المالكية عماء مذهبهم⁽⁴⁸⁾ والظاهر أنه يشعر بأن هذا الموقف يلزمه تفسير ذلك أنه يطلب في شرح السبل التي يكون بها رأي كل مجتهد صحيح ما دام لا يحالف الوحي معالجة صريحة⁽⁴⁹⁾ ويتصح مع التقدم في رسلك أنه يدل ما بذل في إثبات عدم وجود مآخذ أو مانع شرعي أمام المؤمنين الذين يبتعون الحروح من أرض وقع بها الطاعون ويذكر أن ثلاثة لا يخرحون عند وقوع الطاعون من معهم من الحروح فقرهم من المال والعتاد، ومن معهم يشافقهم على عيالهم وكل ما كسوه من حطام الدباء، ومن معهم جهلهم وافتقارهم إلى العلم بالرحمة الشرعية بالحروح، وذلك مع اعتقادهم بأن من حرج ثم هلك فقد مات على غير الإيمان⁽⁵⁰⁾. ويؤكد الملالي أنه يلزم معرفة حوار الحروح من أرض وقع بها

(46) جواب في أحكام الطاعون 256-257

(47) يصعب إيجاد ترجمه مفصلة للملالي، ولكن راجع كتاب الأعلام للزركلي 7، 8، وشجرة النور الزكية لمحمد مخلوف 386، وتاريخ الأئمة للبربر 400-401.

(48) رسالة فيمن حل بأرضهم طاعون للملالي ج6

(49) المرجع السابق 70، ج-ع و ششهد الملالي يعزى لابن هلال (ب. 903هـ/1498م)، فيذهب إلى أنه حتى وإن كان رأي المجتهد ضعيفاً فيمكن اتباعه (ج9) وراجع في الكلام عن إبراهيم بن هلال شجرة النور الزكية لمحمد مخلوف 268 كذلك يؤكد الملالي الخبر المشهور بأن اختلاف الفقهاء رحمه من عند الله تعالى، راجع 10.

(50) رسالة فيمن حل بأرضهم طاعون 10.

الطاعون، وأن من يفر معتقداً بتحريم الفرار آمن⁽⁵¹⁾ ولكي يبين السبيل التي بها تحفظ الخارجين معرفة الجوار من الإثم؛ يقول إيهام يحرجون غير معتقدين في فعلهم نفسه ضمان سلامتهم، وإنما يؤمنون بأن الله تعالى قد جعل في الفرار من الطاعون راسقاً بصحة أندايمهم والحروج من أرض مطعونة عنده يعادل في تأثيره- الذهاب إلى الطبيب التماساً للدواء فإن جاز التماس الطب -وهما يستشهد بأحاديث من النبي صلى الله عليه وسلم تجيره-؛ جاز كذلك انتعاد المرء من الطاعون⁽⁵²⁾ يوارن الفلالي طوال رسالته بين اتساع التصور الأشعري من أن عادة الله تعالى تسهر عن صورة فيها يمكن أن تؤثر بعض الأشياء في بعض، وبين القول إنه يمكن أن يستند المرء إلى هذه العادة ويسبي أفعاله عليها⁽⁵³⁾. ويحد -مثلاً يجد ابن الخطيب- في قول عمر رضي الله عنه إنه يفر من قدر الله إلى قدره مثلاً نافعاً يستشهد به وعندما يأتي لمسألة العدوى يقول قولاً يبين أن الله تعالى قد جعل في مخالطة الممرض سبباً لانتقال الممرض⁽⁵⁴⁾، وإن كان إيمان المرء بالله تعالى قوياً قوة تكفي لقائه قريباً من الطاعون؛ حار له فعل ذلك. لكن على صميمي الإيمان أن يتنبها إلى الأمر القرآني الذي عرّض به ابن الخطيب كذلك- ألا ينفوا بأيديهم إلى التهلكة⁽⁵⁵⁾.

يأتي الرهوني بموقف عن العدوى وانتقال الممرض والطاعون يختلف عن موقف الفلالي، وكلاهما يثبت اتباعه للمذهب الأشعري حتى عندما يحتج على فهم قاصر لمبدأ جريان العادة، تماماً كما أثبت البيهقي من قبلهما. أما الرهوني؛ فيؤيد عزل المريض وأما الفلالي؛ فيعني بتسويق فعل من احتار الفرار

(51) المرجع السابق 11ع

(52) المرجع السابق 12ع-12ل

(53) راجع مثلاً المرجع السابق 13ع-14ع. ويتبعه في ذلك محمد بن العربي بن علي جيون، وهو مصنف وصوفي معروف استشهد بـ"آراء البيهقي في السببية" راجع كتابه كلام الأئمة على حنبل لا علوي ولا صفر ولا هامة 56، 62-63، 67-68، 70، 89

(54) رسالة فيمن حل بأرضهم طاعون 15ل-16ع.

(55) المرجع السابق 16ل وراجع الفصل الثالث في الحديث عن آية البقرة

إذا سمع بزول الطاعون كلاهما استند إلى كلام السلف في المألة، ويؤوله بمعرفة صمسة وأحياناً صريحة- لمرويه الأخبار الفقهية وانطية والكلامية وكلاهما يقر كذلك بأنه يجوز للحواص من المؤمنين فعل صورة من التوكل أكثر تكلماً في إطار الطاعون، صورة لا توافق العوام من المسلمين

ولم يتم مع رأي الزهوي والعلالي -مع قبولهما بصورة من صور الآيات من طرائثهم إلا القليل إذ جاء محمد بن الحسن الساسي (ت. 1194هـ/1780م)، وأحمد بن عجيبة (ت. 1224هـ/1809م) -المشهود بعلمهم-، فأذكرا انتقال المرض في حد الطاعون إنكاراً تاماً، وآس الأول بواسطة دجان في نفسه إيماناً قوياً وربما تصوف الانبياء دور في رأيهم عن التمييز، ذلك أن السودج الصوفي عن التوكل يتوافق توافقاً حسناً مع مدأ جريان العادة عند الأشاعرة⁵⁶

وضع البديري رسالته إثر وقوع الطاعون عام 56، هـ/1744م، وفيها يقلل مادة رواها بن حجر عن أحمد بن عثمان تحكي عن سماع الأخير اثنين من الجن يتحدثان في مسه أو عدمه، ثم يقل قصة مشابهة من الحطاب عن راو لم يسمه تقوى

«إن كان معه ولدته مالمهرة المحروسة في سنة إحدى وثماني وثمانئة، فحصل بها مدعون عظم، فلما كان في بعض الليل؛ أبغظه والدته، وكانت امرأة صالحه؛ فقال: يبي طعنت في هذه الساعة؛ فإني رأيت رجالاً بأيديهم دماح، وهم يطعمون الناس، فطمعوني في مواضع من

(56) راجع في الكلام عن «سباني تاريخ الأوبئة للبرار 396، وشجرة النور الزكية لسعيد مخلوف 357، وصحوة لأعاس للكشبي 174 176، دار الشفاء، و (Levi-Provençal, Les) 46-47، *historiens des charfas*، وراجع في الكلام عن ابن عجيبة تاريخ الأوبئة 398-399، وشجرة النور الزكية 400 الذي يذكر فيه أنه جمع بين الشريعة والجمعية- و (Levi-Provençal, Les historiens des charfas. 336) وأنا لا أعني أنه لم يعد بمفهوم التوكل إلا الصوفية، ولا أن كلهم أذكروا وحود لأسباب، راجع المتأخرين المتأخرين في ابن الحطاب وسعيد حنون أعلاه

جسي، وأرته تلك المواقف، ثم ماتت بذلك رحمة الله عليها
قلت: وقد شاهدت من ذلك كثيرًا في هذه السنة الوبشة، ومنها أن امرأة
أحبرت بعدما طعمت بأن يهوديًا من الحنّ صربها وأحرى أحررت زوجها
بعدما طعمت أن جثًا طعمها الآن، فكان الأمر كذلك»⁽⁵⁷⁾

وأخذ الصوفي الكبير ابن عجيبة يكتب في تطوان بشمال المغرب لأكثر من نصف
القرن، وعندما قررت سلطات البلد -التي كان منها بعض من علماء الدين- أن تعلق
أبواب المدينة حين سمعت بافتراء الطاعون، ومنهم من نصح الناس بالفرار؛ رفض
ابن عجيبة القرار⁽⁵⁸⁾ إذ كان رأيه مثل رأي الباسي، أن الاعتقاد الصحيح في الطاعون
أنه من فعل الجان⁽⁵⁹⁾ على أنه حاور ذلك إلى سبط ملاحظته عن الطاعون، والذي وقع
بالمغرب بين سنتي 798م و1800م، فقال

«وقد رأيت كثيرًا من أشخاص أقدموا لغسل الموتى، ومباشرة المرضى في مدينة
تطوان، وطنجة، وسلا والرباط، ومدائر القبائل، لم يتقدم إلى ذلك غيرهم،
فغسلوا وكفّوا، وباشروا المرضى، فلم يضرهم شيء، بل بعضهم باقٍ على قيد
الحياة، وقد رأيت بعضهم أعطي فتاة ماتت صاحبها بالوباء، فبستها في
الحين، فلم يضر شيء، فعاش بعد الوفاة رمت طويلًا، ورأيت بعض
أصحاب من أهل أنجرة، قدم على بلاد التي فيها الطاعون، ففي أكثر من
شهر، يغسل ويكفّ، وينشر المرضى بها، ثم يدم سالمًا، فعاش بعد
الوفاة رمتًا طويلًا، فكل القول بالعدوى والانتقال، وكل بقول لأصحابنا
من أراد تزيّة اليقين، وتعلم العزة والشجاعة، فليذهب إلى محلّها، فوكلّا
على الله، معتمدًا في ذلك على قول ابن رشد، مع ما قدمناه من التفسير
وأما التحصن منه يحترس الأنواب وغلقها، فلا فائدة فيه»⁽⁶⁰⁾

- (57) رسالة في الطاعون والطاعون للباسي 45 و46-ع. وكل الممهور بعامة أن الحنّ الذي يهاجم
المسلمين ليس مسلمًا، وإنما هو يهودي أو مسيحي
(58) تاريخ الأويطة للبربر 398
(59) سلك الدرر لابن عجيبة 12
(60) المرجع السابق 13

يسند بن عجيبة إلى رأي اس رشد من جوار دخول أرض صرب الطاعون أو
 لخروج منها، تمامًا كما يستند الفلاني والزهوي على أنه لم يُسجد ابتداء الحجر
 لصحي أو بسويج مراكب الناس الاقتراب من الطاعون، وإنما اشعل ما شعل ابن
 لب ومن قبله العراقي، وهو العناية بالنسب والمختصر ويستشهد في تفيد
 العدوى بالتدليل الحربي، تمامًا كما يستشهد ابن حجر وغيره، وحتى أنه يدعو
 للمرء إلى أن يعرض للطاعون بتقوية إيمانه بالله تعالى، وهو مثل مكلف على
 السوكل ولقد كان يعتقد أن فعلًا مثل هذا لا يناسب إلا صوفي مثله موهبي
 الإيمان ويدرّس على انصير على لطاعون حتى الشهادة⁶¹ وإن كان ذلك؟
 فرم واحد سلواه في أنه هو ونساء أنفسهم قد توفوا بالطاعون، تمامًا مثل معد
 بن حبل صي لله عه الذي طلب شرف شهادة⁶²

وضع علماء شمال إفريقيا هؤلاء أنفسهم إلى حد بعيد- في طار الفتنة
 والأحلاق، لا في إظهار تدبير الدولة فكيف تُربط قراءتهم لتناول العدوى في
 مسائل الطاعون بالناسات لبي فرضها حكومات شمال إفريقيا من القرن الثامن
 عشر إلى العشرين؟ وكيف تُربط - إن ربطت - بعرض الحجر لصحي؟ وتعبير
 أدق؟ أكد حيار فرض الحجر الصحي -وقد حركه الحارة وحركة الفم-
 مسحة تُأو. ونبأ محاسب؟ وكيف موعت السلطات الإسلامية في شمال إفريقيا
 الحجر الصحي عندما فرضه؟

(61) المرجع السابق 12 13 يشهد بن عجيبة بالرأي الذي يقول إن إرشاد النبي صلى الله
 عليه وسلم إلى الفرار من المجدوم كان مقصوده إلى صمعي الإمام ولرسالة ابن عجيبة
 فائدة كبير من رسائل نظريته، لأن وكأنه وحده من بينهم يد رأى في الطاعون علامة من
 علامات الساعة إذ يشهد بالبوحي (ب 622هـ، 1225م) في شمس المعارف، فيقول: «إذ
 دُخِلَ البصري مصر، وظهر الوباء بالمغرب، وخرج البصري بالسوحي (كما خرج
 الفرنسيون سنة 180م)، ظهر الإمام المهدي، وبن جيس ابن مريم عليه السلام» (راجع
 صفحة 9)

(62) راجع تاريخ الأوبئة 398 ور جع كينك (Levi-Provençal, Les historiens des choléras).
 136 وفي كلام عن محمد بن حبل رهي الله عنه جع (van Ess, Fehrlts des)
 (Geschichten. 20-25, 27 34)

توسعت المصالح الاقتصادية والسياسية الأوروبية في شمال إفريقيا والشرق الأوسط بالنصف الثاني من القرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن التاسع عشر، وهو ما آل ببعض منها -عدن والحرائر- إلى الوقوع تحت احتلال أوروبا وحكمها، وكانت مستعمرات لها ولجأت دول أوروبا في مناطق كثيرة غيرها إلى الصخط السياسي والقواعد الاقتصادية في تحرير مصالحها القومية وليس هذا بالتأكيد هو محل تفصيل النظر إلى جانب هذه الحقبة السياسية والثقافية -وقد تناولتها دراسات عديدة كثيرة-، إلا أن هذا السياق قد رسم بصورة الأوروبيين عن مواقف المسلمين من الطاعون، ومواقفهم من القواعد الأوروبية مثل الحجر الصحي⁽⁶³⁾ وقد بيت نانسي غالاجر (Nancy Gallagher) أنه في المرة نفسها التي كان يكتب فيها ابن عجسة والعلالي والرهوني رسائلهم في الطاعون في تونس، كان ثمة ملاحظة حية كذلك بين العلماء وولاة الأمر عما إن كان على المرء أن يخصص نفسه من الطاعون وأوثه أخرى مثل الكوبيرا أم لا⁽⁶⁴⁾ وأن السبب الرئيس في سيطرة الأوروبيين على إدارة الحجر في ثلاثيات القرن التاسع عشر لم يكن عروف السلطات المحلية عن اتحاد لتدابير اللارمه كما تقول الادعاءات المتأخرة، وإنما لانهادهم بصرامة شديدة أحتت بالمصالح التجارية لأوروبا⁽⁶⁵⁾ لم تعترف الحكومات الإسلامية في شمال إفريقيا على الدوام بإعداد الطاعون -حد عندك مثلاً محمد باي بن حسين الذي حكم تونس من سنة 1855 إلى 1859م ومولاي سليمان الذي حكم المغرب من سنة 1792 إلى 1822م-، إلا أن كتاب غالاجر وغيره يلحق بقوة إلى أن المسلمين كانوا يعون برعة القوى الأوروبية في اتحاد تدابير الحجر سسلاً إلى تعزيز سيطرتها

(63) ولا على هذا عن (Gallagher, Medicine and Power in Tunisia)، و(Panzac. La peste).

و(Kuhnke, Lives at Risk)، وتاريخ الأوث للبراد

(64) (Gallagher, Medicine and Power in Tunisia. 31-33, 52-53)

(65) المرجع السابق 37-45. وقد فرض محمد علي لحجر الصحي في مصر شيئاً سنة 1812م.

راجع (94) Kuhnke. Lives at Risk

الاعتقاد فيها⁽⁷⁰⁾ واستشهد محمد علي بالحديث منه عندما كتب إلى وزيره في تعشي الكوليرا سنة 1831م يأمره بمرض الحجر الصحي⁽⁷¹⁾

ربما راد اتصال رسائل الطاعون عن الدراسات الإسلامية مع اسلح
سوات من القرن التاسع عشر، إلا أن ثمة مثلاً مآخراً بسحق الذكر، ذلك أنه
يحاول صراحة تسويق قاعدة الحجر الصحي الأوروبي في الإطار الموروث
للدراسات الإسلامية، وهو مثال حمدان بن عثمان حوجه (ت. نحو 1258هـ،
1842م). كان حمدان حوجه عالماً حداثياً من علماء الشريعة الإسلامية، رار
فرسا وبداى بحقوق الجرائر في كتابه المرقاة، وقد ترجمه إلى الفرنسية سنة
1833م⁽⁷²⁾. كذلك هو صاحب رسالة عن لزوم إبعاد الحجر الصحي وموافقته
لشريعة الإسلامية، وهي بعنوان إتحاف المنصفين والأدباء في الاحترار عن
الوباء⁽⁷³⁾. وهذه الرسالة استثنائية في أن صاحبها يقدم فيها حجة بدعة محكمة
المرد لحوار الأخذ من الفريح ما دام هذا الأخذ يفيد جماعة المسلمين رد على
ذلك أنه وإن قال باتباعه مذهب أكثر الأعلام، وإقراره بضرورة التوكل على الله

(70) راجع (Panzac, *La peste*, 583-85)

(71) (Kuhnke, *Lives at Risk* 81-82. 202)

(72) راجع في الكلام عن حمدان حوجه مقدمه محمد بن عبد الكريم رسالته إتحاف المنصفين
11-33. وللمزيد الكلام عن حياة حمدان حوجه -لا سيما عن نشاطه السياسي- راجع
مقدمة عبد القادر جعمول لترجمته الفرنسية من كتاب المرقاة 11-32 راجع كذلك (Yver,
'Si Hamdan ben Othman Khodja' و Tetumi, Sidi Hamdan Bin Othman
'Khudja' و 'L'activité de Hamdan Khudja') وراجع في درسه المعهيه Yver, "Si"
'Hamdan ben Othman Khodja', 97 وثمة افتراء من أن ليس لكتاب المرقاة أصل عربي
وأنه كتب بالفرنسية، راجع في ذلك صفحة 110 من المرجع الأخير

(73) والاشتهر من الوحيد الذي وجدته بهذه الرسالة هو مقال مؤخر -لكنه عيس- للصغير بعنوان
ملاحظات حول ردود عمل بعض مفكري المغرب العربي تحله مشكلة الوباء والحجر الصحي
في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر يقارن هذا لمقال بين رسالتي ابن هجينة وحمدان
حوجه، وفي تحرير عام ضد الصوفية اهـ

لم أستطع التثبت من المقال أو صاحبه، ولكن ربما هو عبد المجيد الصغير أستاذ الفلسفة
وتاريخ الفكر الإسلامي في كلية الآداب بجامعة محمد الخامس بالرباط [المسرحمة]

باعتى، فإنه واضح في احتجاجة لوجود الأسباب، وقادر على الجمع بين نسب
 نحن في الطاعون وبين سحابة الحجر الصحي، ويشبه هذا الموقف موقف
 نرهومي والغلابي، وإن كان لا يشهد بهما ويسد إلى من سبقه من المثقبات -
 من بينهم العربي- فيقطع بأن حساب لطاعون يتفق مع الشرع، وحتى إنه
 واجب^{٦٥}، وحيث إنه كتب الرسالة في فترة من الاضطرابات السياسي وتوسع
 لاحتلال الفرنسي في الجزائر؛ فلا عجب من أن يبدو من رسالته بدعوتها إلى
 إنشاء محجر بحريه (كوشه) وبنيه بحيثيه للحجر الصحي- ألا تأثير مباشر بها في
 شمال إفريقيا^{٦٦}

كان حيدر حوچه فقيهاً معلماً، تعلم في المدرسة ابحبه التي كانت
 المذهب الرسمي في الجزائر والدولة العثمانية وفي سنة 1249هـ/ 1836م،
 وعلى خليفه الأحباش التي آلت إلى فقدان العثمانيين لسيطرة على الجزائر
 وإرساء فرنسا للحكم الاستعماري، أحب هذا نظراً من أعضاء الصفوة الجزائرية
 للفر إلى باريس والاحتجاج هذا لاستحقاق الجزائر بالاستقلال وإد أحقق في
 المهمة، عادر باريس سنة 1251هـ/ 1836م، وتوجه إلى اسطنبول، حيث أمضى
 سوته السبعية في لكانه وانرحمه فكتب إتحاف المصنفين سنة 1252هـ/
 1836م^{٦٦}

يعدّ حوچه رسالته بإثبات ابعده صحيح الاعتقاد، ويمدحه بالأسباب،
 وبأنه يريد للمسلمين تناع قاعده أوروسه منها فمع كبير لهم، وهي الحجر
 الصحي وكتب قد شهد في من اثنين تعريب- الاضطرابات ولدعير اندين
 ولدهم كثير من الأوثان في الجزائر، وذلك في نوقت نفسه اندي لحظ احباط

(٦٤) سجد حرة إلى احياء علوم الدين والمنقذ من الضلال مثلاً في المرجع السابق 67، 75
 (٦٥) اجمع في الكلام عن بيه نظام الحجر الصحي إتحاف المصنفين 37 - 144، و Kuhnke
 99 في Lewis at Risk، ثم يذكر ياروك حيدر حوچه في أي من مؤلفاته التي كتبت في
 إنشاء نظام حجر صحي في الأمر طوريه العثمانية بلائيات القرن التاسع عشر وأربعينيات
 (٦٦) قد سبقت في هذه المعجونه من مرحمته إلى مقدمه محمد بن عبد الكريم لرسالة إتحاف
 المصنفين 1 21

المرجع -الأوروبيين- لأفهم⁽⁷⁷⁾ وقد بسط حجته فجعل مسي كدبه في ثلاثة فصول يسبقها تسعة مقالات تلخص حجته

- 1 الله تعالى هو الخالق لكل شيء، حيزه وشبهه⁽⁷⁸⁾
- 2 لقد خلق الله تعالى الأسباب والاسباب كلها، كما خلق الارسط الذي بيها⁽⁷⁹⁾
- 3 أمر الله تعالى بدفع موجبات الموت والهلاك عن النفس، أي أنه ليس من التوكل ترك الدواء⁽⁸⁰⁾.
- 4 ثمة صور من التوكل لا تصلح إلا لمقام الأكار⁽⁸¹⁾
- 5 لا يتوقف ثبوت الارسط الذي بين الأسباب والمسبب على الشرع، بل قد ثبت بعضها بالشرع، وبعضها بالإلهام، وبعضها بانتجزة⁽⁸²⁾
- 6 كون الشيء علة لشيء أو سبباً أو شرطاً لا يقتضي عدم تحذف ذلك الشيء عند وقوع شرطه أو سبه أو عله لاحتمال وقوع مانع أو اعدام شرط آخر، فقد لا ينصرر بالجدام -المأمور باحسابه كثير ممن لا يحسنونه⁽⁸³⁾.
- 7 لقد تمهّل المرجع في اعدام طبيعية -ومنها «طب»-، إلا أن المسلمين صرفوا همهم إلى العلوم الشرعية والأدبية⁽⁸⁴⁾

(77) المرجع السابق 43- 47.

(78) المرجع السابق 57- 58.

(79) المرجع السابق 58- 59.

(80) المرجع السابق 60- 63.

(81) المرجع السابق 65- 70.

(82) المرجع السابق 70.

(83) المرجع السابق 71- 72.

(84) المرجع السابق 72- 77.

8 يجب على أولي الأمر دفع الضرر عن نحت تصرفهم، وألا يعسوا
الجهال على تعصبتهم وجهتهم⁽⁸⁵⁾

9 لقد سؤ تصرع إلى الاحتماء عن الوفاء بالعجز لصحي ولا يعني
مجرد أن المسبب لم يضعوا أسماً لهذا السط أنه لا مد له في
الأحكام الشرعية⁽⁸⁶⁾

شرح الأبواب الثلاثة لبعده هذه المقالات، وتبين أن حمدان حوجة قد توسع
في قراءة كتابات تفقيهِه والكلاميه عن لعدوى. أما الباب الأول؛ فهو كلام
موخر في آيات قرآنيه وأحاديث نبويه وما سبق من آراء العلماء المتعبدية
بمسألة، وكثير من هذا جاء الكلام فيه في الفصل الأول والثالث والحمدس
أما الجديد فيه، فهو تركيزه على الأسباب مع شمسكه بأن الله تعالى هو وحده
العامل المسبب يرى فروم ترك الاعتقاد بأن القرار من الطاعون يحيي المرء
بالضرورة، واستشهد في ذلك بكلام الصحابي أبي موسى لأشعري رضي الله
عنه (ب 82هـ/ 701م)، وبما «لمسحي هو الله سبحانه الذي يأمر بالأحد
بالأسباب، وحدث في الحديث السوي «مر من المجدوم فراث من الأسد» وما
يسر حوجه على خطى عالم خراثري متقدم عنه هو محمد بن أحمد الشريف
الخرثري (ب 39، 1هـ/ 1727م)، الذي ذهب في كتابه المس والسلوى إلى أنه
«بهاهم عن تدو من المجدوم؛ ليس بهم أن هذا من الأسباب التي أخرى الله
العبادة بأنها مفضي إلى سبائنها، فهي نهيه إثبات الأسباب»⁽⁸⁷⁾ واستشهد
حمدان حوجة مع هذا بكتب أخرى، أبرزها هو تحقيق الظنون بأخبار الطاعون
الذي وضعه فميه حبلي من فلسطين هو مرعي بن جمال الدين المقدسي (ت
1033هـ/ 623م)، فذهب إلى حوار القرار من الطاعون بشرط صحة البية⁽⁸⁸⁾

(85) المرجع السابق 78

(86) المرجع السابق 79 80

(87) المرجع السابق 05 ولم أتمكن من معرفة إن كان هذا الكتاب ما زال موجوداً أم لا

(88) المرجع السابق 96 يبدو أن هذا الكتاب غير مطبوع، ولم أتمكن من معرفة مكان لمخطوطه

ويذكر من يعالف آراءه في الطاعون مثل اس حجر، لكنه يقول إن إنكار الأخير للعدوى ليس إلا رأي واحد في المسألة، وإنه لو ذكر لمتعصبين في هذه المسألة الأدلة التي سطرها، لتبدل رأيهم. ومحل اللبس عنده هو اختلاف المحاطين الذين حاطهم النبي صلى الله عليه وسلم، وهو تفسير موجود في شروح الحديث منذ القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي⁽⁸⁹⁾

أما الباب الثاني من إتحاف المنصمين؛ فيتعرض فيه حوكة لمسألة حوار الأحد من الكفار أو عدم حوارهم. وليست هذه مجرد مسألة نظرية. كان حوكة يكتب بعد سنوات قليلة فقط من وفاة المؤرخ والرحالة ورحل السيرة المغربي الكبير أبي القاسم الرياني (ت 1249هـ/1833م) الذي أخذ العلم من أساني ودعّب في الترجمة الكبرى إلى أن الحجر الصحي مدعة⁽⁹⁰⁾. ولأنه لم يرد نص صريح من القرآن والسنة عما يجب على المرء فعله عندما يحلظ من جاء من أرض وقع بها الطاعون؛ فقد ذهب حوكة إلى أن الأصل الرجوع إلى أصول الفقه لإيجاد جواب المسألة⁽⁹¹⁾. وقد تبين في الباب الأول من كتابه أنه يحور الأحد بالأسباب، وبذلك فعندما تثبت السبب وتبين مدخل الضرر -إما بالصبر أو بالتجربة-، فالأصل إباحة دفع المصرة ويقول حوكة -وفي قوله شيء من المبالغة- إنه منذ ما تبين من السبب والحجر الصحي موجود في البلاد العربية، وفي بعض بلاد الإسلام مثل تونس وليبيا وتطوان وفاس، وإن أكثر هذه البلاد لم يمهّد وقوع الوباء بها وقد اتبع هو نفسه صواب الحجر الصحي لأكثر من

(89) المرجع السابق 110. وراجع الحاشية 134 من الفصل الأول تجد أمثلة أقدم على هذه الحقيقة.

(90) راجع في الكلام عن الرياني (Levi-Provençal, *Les historiens des charfas*. 142-200) وراجع في الكلام عن رأي الرياني في الحجر الصحي كتابه الترجمة الكبرى 363-365، وقد امتشهد به البرّاز في الصفحة 404 من تاريخ الأوثق وقارن ذلك بتعليقات سمير المغرب في إسبانيا المكناسي (ب. 212 هـ/1798م)، وهي تعديلات واضحة أكثر وإن كانت شكية، تجددها في كتابه الأكبر في فتاك الأمير 9-10

(91) إتحاف المنصمين 115-117

عشرين سنة في الجرائر، وإن الرم لحرر بأقل مما يحتاط منه الفرج؛ فقد سلمه الله تعالى هو وجميع من معه كان يُعنى مدلالة كلمة العدوى العريضة، وذهب إلى عدم إطلاق العدوى على سقال الجذام والأوبئة بالعدوى في ذاته إجمالاً لئلا صلى الله عليه وسلم، وإلى تأكيد إقرار النبي صلى الله عليه وسلم انتقال الأمراض بين الناس، لا الحيوانات فحسب⁽⁹²⁾

وبعهد لب التلثي تصيد اعتراضات "المصنعيين" الذين يتعمنون بذكر العدوى عراضاً بعد حر وكثير من المسائل التي ذكرها هنا مستحدثه فمرص إلى حديث فهم أعدى الأول⁽⁹³⁾، الذي عاكف ما يفيد منه العلماء الأقدمون في رد فكره العدوى سبب اشتادها إلى تسلسل مطرد من لأسباب، فيقول إن⁹⁴ توقف اموالد على الادواح مثلاً لا يُقال فيه من ولد الأول⁽⁹⁵⁾ كما أن الأوبئة لا تكون عن العدوى فحسب، وإنما قد تؤثر الأهوية السامة على الواحد إلى الحد الذي يصح معه معدية، تماماً كما عرفنا من الأدبيات الطبية⁽⁹⁶⁾ وقد سأل كثير: ويأتي إلى ذهني هل اس لب و بن حجر - كيف يكون الطاعون معدياً إن لم يتصور من حالط المرضى أو عل أمواتهم؟ ويجب حوجه بضرب مثالين أن يكون السمية الذي سبب نقيء والبعد، وأن كل ولادة هي عن ادواح، فيجمع إلى أن ليسين لأمم، إلا أنهما لا يقتضيان عدم محلّف العسب⁽⁹⁷⁾ أم الاعتراض أن طاعون رحمة وشهادة كما قال النبي صلى الله عليه وسلم، فلا ينبغي التمتع والاحترا عن مواقع لشهادة والرحمة، فيسقط له خوذين أما الأول، فهو انه ثمة احتلاقاً بين حو الأحرة وحق الدنيا وأما الثاني -وهو أشد

(92) المرجع السابق 119-121

(93) وقد سبق التعرّف إلى صر هذا الشأن راجع كلام غردمان (Goodman) عن نهات الملائكة في (92 "Did al-Ghazālī Deny Causation?" ام

بريد ان سوك الكس بانضموده عن المجمع -الذي هو سب- لا يُعفي إلى التسلسل، معلوم من غنى الأول [المترجمه]

(94) وظائف المصنعيين 24-25

(95) المرجع السابق 125-126

إقناعاً-، أن الشهادة بالطاعون ليست أقل⁽⁹⁶⁾ من شهادته المعركة، وكما أمر المسلمون بتجهيز أنفسهم بالسلاح ساعة الجهاد، تماماً عليهم أن يتحدوا كل تدمير يحتررونه من الطاعون⁽⁹⁷⁾ ويجب حوجة الاعتراض بأنه لا بُدَّ من ثبوت حكم شرعي حديد بعد ثلاثة عشر قرناً من مرور الوحي بالشرعية؛ فيقول إنه لا فرق بين الحجر الصحي وبين ما إذا وُجد نبات سمي فيجب التحذر منه⁽⁹⁸⁾ وفي هذه الحجة ثمر لا ريب؛ ذلك أن الأمة الإسلامية بصارع الوباء منذ حياة النبي صلى الله عليه وسلم، لذلك ففرصه الاحتجاج لعمول القدام من أرض وقع بها الطاعون كانت حاضرة رماً طويلاً. على أن القول يدعم احتياج حوجة الأكر للمحاجة إني حكم من الشرع بسحب لما يُستجد من طواهر وأحوال. وانتهى حوجة إلى تناول مسأله أسباب الطاعون، وإن كان من وحر الحار أم لا، فيرى أنه قد شوهد ما يعصد وساطة الحار التي كثر الأفراد بها بين العلماء، وزاد عليها أنه وإذا كان الوباء أصل مشاء من العقوبات واستنابها؛ فقد ذهب الحكماء إلى أن تلك السمات المكونة في العقوبات هي عين ككوث الحار⁽⁹⁹⁾ وعلى هذا فهو يجمع بين الطرحين الأكثر اتباعاً عن السبيل، التي يشأ بها الطاعون نعم؛ لا تصح تماماً كيفية انتقال الأدواء، إلا أنها تتقل بلا شك

(96) في رساله حوجة 'أكثر' لا 'أقل'، إذ يقول 'ثم سليم، أن لا يكون عدداً وفه، فليس الصوت بها [أي بالطاعون] بأكثر أجراً من شهادته المعركة، مع أن اتحاد النص وللدقة وليس الزرود والندوع ويحويها كلها لدفع ذلك الموت وشهادته اثباته بصن افراد ويكثر منكرها، والاحرار عها بكر ممكن مشروع ومأمور به عمله النبي صلى الله عليه وسلم، فكيف لا يجوز الاحرار عن هذه الشهادة [أي من الطاعون] لثباته بطريق الأحاد ولا يكفر منكرها وهي أقل أجراً من شهادته المعركة' وذلك يعبر بيسير في المعنى، لأنه يريد من كلامه عدم تقدم شهادته للطاعون على شهادة المعركة، فإن كان الاحرار من شهادته المعركة مشروعاً ومأموراً به، كان على شهادة الطاعون مثل ذلك، أو هي أرحى الشهيد من ذلك [المرحبه]

(97) المرجع السابق 126-127

(98) المرجع السابق 131

(99) المرجع السابق 132 قار ذلك بما جاء في رساله في الطعن والطاعون لبناي 45 ع 4 وجد الرأي الأقدم بأن دليل للطاعون من وحر الحار للإنسان

أما بيات مثال؛ فيفضل حوجة فيه تريب الحجر نصحي (كترينة)، وقد
 بي ملاحظته على مروره بحجرة الحجر سموات أربع، اثان في يساب، وواحدة
 في قرب، ومثلها هي [إيطال¹⁰⁰] وهو في عموم وصف راجع ومحتاج للكفاءة
 لإدريه عند الفرج، ومحصل لفد الواحد الذي كان عنه هو أن الكفر لا
 يحرمون الميت

أما حاتمته؛ فيسمحها بوصايا عملية لسلطان العثماني منها اتحد في كل
 بلد من ديمت لعثمانه طيب، عملاً بقول العمري إن الطب فرض كفاية،
 وتجهيز مدقق الحجر على حدود الإمارة طوريه، والاستعانة برأي الفرج على
 أساس تحريرهم مع هذا الأمر¹⁰¹ أما صفحات الرسالة الأخيرة، فيتكلم فيها
 عما دعه أول استعانه بجميع رسالته عن ألف رساله يصرح فيها بكفر من يحرق
 على وعده الحجر النصحي (الكترينة)، فهذا فيها يحفظه على هذا الكلام،
 وأحرر أن مؤلف الرسالة بم من جمعه الصوفي الرف (قول صوفي بالركعة)،
 وأنه يحيل على استجالات فلوب أمثاله من تلك الجماعة بالنص له،
 فمقتضى كلامه إذا هو تكفير من أبدا الفراء من الطاعون من أصحاب انبي صلي
 لله عليه وسلم ولا يمد حوجه الصوفية بذاتها، وقد سبق قل ذلك في رساله
 نساع صدره للمسلمين لتسعين في ذلك لدرجة أعظم من غيرهم، إلا أنه
 يعتقد على الحقيقة أن ذلك المؤلف والمجهول قد تعدد أسماء آيات قرآنيه
 وتحريرها، وكذلك الاستشهاد حديث موضوع، فعندى بذلك حدود أخلاق
 الدين لقوميه، وحافظ لأصل النصاري «لا تغفوا في بيتكم» يذكره الأمر جملة
 بتقسيم دعوي في داسر إلى فري ثلاثة في إحياء علوم الدين «فرج يدرى ويدري

(100) إتباع المصنفين 37 43 هـ

بقول حوجه في ذلك «ولا يب ان الزماء أصل مشاه من المقومات» وهي اوقوع بمرح
 العين لما في كل معنى من حرره خبيثه، فلا يبعد ان يكون ذلك السميات المكونه في
 المقومات التي يدهيها الحكمة هي عين كراء الجن» أي ان احسان حلل الجن من هذه
 الأبعاد المقومات هو من فري حوجه لا الحكماء (استرجعه)

(101) المرجع السابق 146 148

أنه يدري، فذلك عالم فاتبعوه. ورجل لا يدري ويدري أنه لا يدري، فذلك
 جاهل فعلموه. ورجل لا يدري ولا يدري أنه لا يدري، فذلك شيطان
 فاجتنبوه⁽¹⁰²⁾. وواضح أن معارض الحجر الصحي عند كاتنا هو من بين الفريق
 الأخير.

عنى أنه يقر بأنه قد يكون له أتباع يؤيدونه لا يستهان بعددهم؛ ذلك أنه
 صرف الصفحات العشر الأخيرة من رسالته في نظم حجج على من أحفظوا فهم
 حديث من تشبه بقوم فهو منهم^١، فلا يُتهم من الحديث أن مجرد سق الكفار
 إلى استعمال الباطل أو تسميتهم لها بذلك يحرمها لمد حلط هؤلاء الجهة بين
 التشبه والمشابهة، فكون الماء والحرر يُشربان في أقذاح البلور لا يقضي بحرمة
 الماء فيها، ومرد الأمر إلى الية، فيجوز للمسلم مشابهة الكفار ما دام لا يشابه
 كفرهم، ذلك وإن أنئت صعوبة معرفته بيته، وضرورة حسن الظن بالمسلمين^(١٠٣)
 ثم يأتي سعيد أخير لحجج هذه العرق، فلنحصر فيه رسالة صادفها عرضاً
 لإدريس بن حسام الدين البديلي (ب. 930هـ/1524م) اسمها الإناء عن مواقع
 الوناء كان البديلي راحلاً من اسطنبول إلى الإسكندرية عندما سمع بوقوع وناء
 في مصر، فقرر الرجوع إلى اسطنبول وعندما اعترض عليه علماء دمشق وحلب
 في ذلك، كتب هذه الرسالة في تسويق فعله، وبوصيح سئل بحصين النفس من
 الأمراض الوبائية^(١٠٤) أفر حوحة بما جاء في هذه الرسالة، إلا أن آخرها لم
 يبرسه، إذ أرشد قبل دبح الشاة وأكلها إلى قراءة آيات من القرآن الكريم في
 أدنها تحصياً من الطاعون^(١٠٥)، وذلك نوع من الرقى، وهو بعد من عرارة عالم

(102) المرجع السابق 100 أ.

والتقسيم في الإحياء على أربعة، ومن جاء فيه هو: قال الحليل بن أحمد الرجال
 أربعة، رجل يدري ويدري أنه يدري فذلك عالم فاتبعوه، ورجل يدري ولا يدري أنه يدري
 فذلك نائم فأيقظوه، ورجل لا يدري ويدري أنه لا يدري فذلك مشرشد فأرشدوه، ورجل
 لا يدري أنه لا يدري فذلك جاهل فأرصدوه [لمترجمة]

(103) المرجع السابق، 52 - 154

(104) راجع معجم المؤلفين لعمركم كحالة 1 332

(105) ما جاء في رسالة خروجه في ذلك هو فراه الدعاء وليس آيات من القرآن الكريم، وبصره *

مثل الدليسي وعو طفته على أنه يعود ويذكر أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد أسست المال كما رأينا في الفصل الأول ، وأن لإرشاد الأول سيقاً بيوياً⁽¹⁰⁶⁾ ويحتتم حوجة رسالته بأن سأل كل من وحه إليه حفاظه أن ينصحوها الرسالة، وما كان فيها من خطأ يسوء بالكتابة. لكننا لا نعرف كيف كان استقبال الرسالة في اسطنبول أو مدى انتشار فراءتها، إلا أن محققها -محمد بن عبد الكريم- يقول إن حوجة عندما أتم الرسالة ترجعها إلى التركية⁽¹⁰⁷⁾

تتمة

عندما اجتاحت الكوليرا اسطنبول أول مرة سنة 1831م كان السلطان العثماني محمود الثاني ما يزال على حال الدفاع بعد الهزائم العسكرية التي واجهها في عشرينيات القرن التاسع عشر، فاستعرض الأماصون والأصفاع التي يحكمها العثمانيون من البلقان من أجل تقدير عدد القوات التي يمكن جمعها وهو يعيد تنظيم جيشه⁽¹⁰⁸⁾ وقد بين من هذه الدراسة أن قلب الإمبراطورية العثمانية قد برلت عليه حسائر ديموغرافية كسرة بسبب الكوليرا والطاعون وجاءت المحاولات الأولى لمرض الحجر النضحي في أوائل ثلاثيات القرن التاسع عشر -وهو الوقت نفسه الذي كان يكتب فيه حمدان بن عثمان رسالته-، إلا أنها لم تكن محاولات ناجحة إلى حد بعيد؛ ذلك أنها جاءت في غياب ما يلزم من البنية التحتية والتنظيم ثم خرج البيان العام بأن الطاعون معدي سنة 1838م، وأحار

= غير أني رأيت في آخر رسالته من جملة ما ينحصر به من الطاعون ذكر صورة مريان (وهي الأصحية في التركية)، يقرأ في أدبه دعاء طويل جداً، ويصمت، ثم يقرأ في أدبه الأخرى كذلك، ثم يهتف، ثم يهتف ثم تلك الاشياء فمرة ذلك الدعاء، ويصمت، ثم يهتف، فأحسب أن ثمة لبساً هنا بين كلمتي 'مريان' و'مرآن' (المترجمة)

(106) [تحالف المنصفين 159-62،

(107) المرجع السابق 24 لم يجد محمد بن عبد الكريم وهو يخصص الرسالة إلا نسخة واحدة سبقه فيها كتب المؤلف نفسه، وهي محفوظة الآن في المكتبة الوطنية بباريس راجع

المرجع السابق 37

كبار علماء الدين في الإمبراطورية القرار منه، فأقام محمود الثاني مجلس الصحة الإمبراطوري (The Imperial Council of Health) سنة 839م. وأُنشئ في العدد التالي لذلك نظام الحجر الصحي في أنحاء الإمبراطورية كلها، وشمل -كما أوصى حمدان حوجة- إنشاء دواوين الصرف الصحي المحلي والمحاجر الصحية وإدخاله سنة 1850م؛ جاور عدد هذه المواضع الستة، عمل بها بصنع مئات من العاملين بالمحال الصحي، وفي سنة 863م رأى الممثل الفرنسي لمجلس الصحة النظامَ برمته على درجه عظيمة من النجاسة⁹⁹ بد أنه ظلت الماطرات حول الطريقة المثلى للسيطرة على الأوبئة خلافًا محورًا من الإمبراطورية العثمانية والقوى الأوروبية لا سيما بريطانيا-، وذلك طوال ما بقي من القرن التاسع عشر، وقد كبر من القرن العشرين⁽¹⁰⁰⁾

كانت مصر يومئذ ولاية عثمانية شبه مستقلة، وقد جرى هذا الوصف فيها على خلاف تام لما جرى عليه في الإمبراطورية، إذ كان واليها محمد علي باشا شديد الإيمان بإعادة الحجر الصحي وإنشاء المحاجر البحرية، ذلك في الحين الذي كان فيه الطبيب الفرنسي الذي أدار أول مدرسة طبية مصرية أنطوان كلوت (Antoine Clot) شديد الإنكار للعدوى⁽¹⁰¹⁾ كان محمد علي مُكبرًا للعلوم الطبية الأوروبية، إلا أنه كان على كلوت به أن يدعى لاعتقاد الحاكم في العدوى، وأن يدعم عمل مجلس الصحة (The Sanitary Board) الذي نظم الحجر الصحي كما أن محمد علي قد مير نظامه الصحي بجعله تحت إداره مسؤول مصري منذ سنة 1840م، وهو ما أفرغ القوى الأوروبية التي اعتادت أن يكون لدبلوماسياتها دورًا محوريًا في مجالس الصحة، ورأت في هذا مساسًا بمصالحها التجارية⁽¹⁰²⁾

(108) راجع (Panzac. "Tanzimat et santé publique")

(109) المرجع السابق 84-85. وراجع كذلك (Panzac. *Quarantaines et lazarets*, 02-13)

(110) راجع (Low Empire of the Hajj)

(111) راجع ("Moulin. Construction of Disease Transmission") و (Kuhnke, *Lives at*)

(Risk, 70, 75)

(112) (Kuhnke. *Lives at Risk*, 52-53)

أما بعد نصف القرن في المغرب -الذي ضعف حاكمه أمام السواد
لاستعماري ؛ فكتاب دعم إيفاد الحجر الصحي أقل بكثير، إذ كان يدير مجلس
الصحة مبعوثون أوروبيون، فأبعد الحجر بحدود في طجة وموريس غيرها وطلع
في سنة 1878م المؤرخ والعمد كبير الناصري (ت 1315هـ/ 897 م)؛ فكتب
رأيًا قهقريًا لا يكتفي فيه بقول إن الحجر الصحي يحالف الشريعة، وإنما يرفع أن
فوائده المحتملة قد عطاها الضرر الذي جاء به كذلك جاء نكتابه المشهور
الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، فشدد فيه انتقاد السلطان السعدي أحمد
المصو . لذي حكم مد سنة 1578 إلى 1603م ، لأنه أشد على ابنه بالفرار
من مراكش عندما وقع بها وباء، ولأنه اتبع قواعد الحجر الأوروبية في عمن
الربائل التي خرجت من البلدان الموبوءة في الحل قبل قراءتها³ ، لا شك أن
حاشا من معارضة الناصري لإفاد الحجر الصحي في المغرب هو ردة فعل على
توسع السيطرة الأوروبية على حدود المغرب وسياساته . راحب الدولة المغربية
بعد الهريمين العسكريين الذين أوقعهم عليها الفرنسيين والإنسدي سنتي 1844
و1860م، فبدأت تسمح إلى الدول الأوروبية بحثًا فيها عن خبرة عسكرية
وكذلك طمة⁴ . و حاول سلاطين أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن
العشرين في المغرب أن يقيّدوا من أكثر ما يمكن من عنوم الفرنسيين الطبية دون
حسرة رأس المال السياسي بين شعبهم، و حاولوا في الوقت نفسه أن يمسحوا
أطباء فرنسا من العمل جواسيس يعينون بلدهم على مخططاته الاستعمارية في
المغرب، ولم تكن محاولاتهم في ذلك عاظمة⁵ . وقد أبلغت إيليس أمستر
(Eilen Amster) وهي تبيّن أن هذه البيئة المضطربة التي كـا يظفر فيها كثير من

(3) (1) راجع تاريخ الأوبئة 403 408

(4) (1) راجع (Amster Many Deaths of Dr Emile Mauchamp) و(C R Pennell, Morocco since 1830. A History (New York New York University Press. 2000). 49.

(5) وعن نظره أعم إلى توصيه التي يعمل فيها الطب في إطار البرنامج الأكبر للاستعمار الأوروبي، راجع (Paul. Medicine and Imperialism in Morocco).

(5) (1) (Amster Many Deaths of Dr Emile Mauchamp 413)

المعارضة إلى اتكاف دولة المغرب على الأطباء الأوروبيين مارساب- هي تحديدًا ما أسعرت عن مقتل الطبيب الفرنسي إميل موشامب (Emile Mauchamp) الذي آل إلى العرو الفرنسي لعديّة وجده المغربية سنة 1907م، وكان نتائج ذلك أن سيطرت فرنسا على الدولة برمتها سنة 1922م⁽¹¹⁶⁾ كان المصري حينها محترقًا -وفي احتراؤه حق- من دواعي الدولة المغربية من التصديق على إجراءات صحية أوروبية أو تعزيزها، ذلك وإن بدى منه نفسه مهتمًا بوقف شراء بدويات المسلمين في مسألة العدوى، وجهلاً برسالة حمدان حوجه

وعلى حصة الحدل الشعبي الميسّر حول التصرف الصحيح مع الأمراض المعدية والأوبئة؟ فما الذي لا بد أن مخرج به من رسائل الطاعون الذي تناولها هنا بالتمحيص؟ لقد صورت دراسات سابقة هذا التوجه من الدراسات بأنه توجه شديد التحجر، أو أنه يمثل عقيدة حادقة كان يُرى في ساحي شتى أن من يلّمها مطوعة فقهية لا تعبير، أو صوفية حريّة، أو اعتقاد أشعري صارم وقد يبت في هذا الفصل أن علماء المسلمين تكلموا في الطاعون و العدوى بمقاربات شتى، وأنهم استندوا جميعهم إلى ثلاثة من هذه الحطابات بطرق عادياً ما تكون شديدة الدقة في اختلافها ومؤكد أنه يسمى ألا تعد آراء لمؤلفين لذين جاء الحديث عنهم هنا تمثيلاً لأهل الشرق الأوسط وشمال إفريقيا حمله، الذين غالباً ما شاع بينهم السحر والتعاويد⁽¹¹⁷⁾ إلا أن تأمل شتيت لمصاح التي استكشفها هؤلاء المؤلفون لا بد أن يدفعنا -من حديد- إلى تأمل ثراء لتراث العلمي الإسلامي وعمقه في مسألة مثل مسألة العدوى، وهي ما كان وجودها بعيداً من القبول العام لسنوات طويلة من القرون التاسع عشر، سواء بين علماء الشرق الأوسط أو علماء أوروبا.

(116) المرجع السابق، في مواضيع متفرقة من صفحة 409. راجع كذلك في لكلام عن مسألة

موشامب (Katz, *Murder in Marrakesh*)

(117) راجع (Dois, *Black Death*: 121-42) ويذكر دور أن هذا الطريق كان موحوّة بالتأكيّة في

رسائل الطاعون كذلك. راجع مثلاً ما جاء عن ابن حيدر واس مطور في (Gigandet, 'Trois Maqillât sur la prevention des épidemies')

سجده في صفحتي 267 و276 تبعاً

حائمة

وضع آراء المسلمين والمسيحيين في العدوى في إطار جديد

جاء ابن مرقوق الحميد (ت 842هـ / 1438م) في القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي فكتب ما يأتي مما بعث به سلطان تلند رسولاً إلى سلطان فارس سنة 803هـ / 1400م

فكان في العام المذكور وباء عظيم بالمغرب، فلما انصرف عن فارس، بعث معاً رسلاً له، وصحبهم بصرامي [كان عندهم في سفر، فوصلنا إلى حصص يقال له ناويريت، وكنا نحن متأخرين عن الناس، وكنا الصرامي، وتقدم الحدة، فوجدناهم قد صربوا، لأحبيبة خارج الحصص، والعادة في المروءة أن يستعصي الناس بالسور وفيه عن صرب الأحيية،] وكان قصدهم بذلك ألا يقدمو، بدخولهم الحصص على الوباء، وكان ذلك باختيار منهم، فوافق عرصي، فسأل الصرامي ما لكس لم يذخروا البلد فكان له ترحماته، لأنه لم يكن يحسن العربية إليهم فروا من انواء قصده ما قيل ل أنه قال ما معناه لا ينبغيهم فرار وما قنر الله كان لا محالة فلما سمع ذلك الكلام، كسرني ومحيرت في ما أصح، فإذ معتصمي العزم على المشهور عدم القدوم، وأنت كل الأبي، أن يظهر لمن لا علم له كون الكاهن أشد تمويصاً لأمر الله وأكثر إيماناً بالصبر، فعرفت أنها معه، فمرحت القدوم، ودخلت، غير أنني لم أمر بما صنع الناس⁽¹⁾

(1) الأهمية الثانوية للموقف والرمزاع 58 هـ وما بين القوسين غير مذكور في استشهد المؤلف، إلا أني أثرت إيراده لتدعيم معنى الكلام، [المرجمة]

قد لا يُتصوّر هذا التعارض الشديد لسلي تصرف المسلمين والمسيحيين مع الطاعون الذي يصعب من مرروق في هذه الفقرة عد حبل متقدم من العلماء المشتغلين برذات الفعل الدبية مع الوباء، ويرجع حاب كـ من ذلك إلى تأثير مقال المؤرخ مايكل دولر

كان دولر سنة 1974م يعمل على ما بات يعرف كتبُ تأسيبُ عن الموت الأسود في الشرق الأوسط، وبشر في الوقت نفسه مقالاً بعنوان مقارنة بين تصرفي المجتمعين المسلم والمسيحي مع الموت الأسود (The Comparative Communal Responses to the Black Death in Muslim and Christian Societies)⁽²⁾ أدي دور في هذا المقال تصاداً بين تصرفي المسيحيين والمسلمين مع الموت الأسود، فتكلم في رذاب فعل مفكرهم، والمجتمعين على العموم، وعده أن التصرف الطبي عند المسيحيين اتسم باعتقاد في أن فساد الهواء (المعروف) هو العامل المؤثر، وبالترام س لمفهوم العدوى⁽³⁾ واستند دولر في الأساس إلى دراسات ثانوية فعال إن مسيحي أوروبا رأوا الطاعون عقاباً على خطاياهم وكان شاح ذلك أن اررد اجذابهم إلى الحركات الألفة والتفكير في انهيار النظام الاجتماعي وحدث الحركة اللطمية⁽⁴⁾ إليها عنداً كراً، وقدس أفلات ديسة -لا سيما اليهود- تكرير الاصطهاد الشديد عليهم سب الاعتقاد بأنهم سمو آبار أوروبا⁽⁵⁾

وعر الموت الأسود بنة المجتمع الأوروبي، إلا أن المجتمع الإسلامي قد رصي بالطاعون مراد الله معالي، يقول دولر «كان الموت لأسود عند المسلمين جرءاً من كون طبيعي والله ناطمه. أما عند المسيحيين؛ فكان إقحام

(2) (Dois. Comparative Communal Responses).

(3) المرجع السابق 272 ولا يعرف دور في هذا المقال العدوى ولا يتكلم بأي قدر فيما يعبه

(4) الحركة اللطمية (The Flagellant Movement) هي ممارسة في بعض المجتمعات المسيحية تعتمد فيها أصحابها ضرب أنفسهم وحلدها وتعليقها بصورة شتى بعرص الشوبه وشارك آلام المسيح. [الترجمة]

(5) المرجع السابق 272-275

فرصته، مثل مقارنة الحركة اللطمية في أوروبا المسيحية بالجائز وصلوات الجماعة في الشرق الأوسط المسلم على أن الحركة اللطمية كانت قاصرة على أصقاع معينة من أوروبا، ولم تظهر قط في إيبيريا، أما الأمثلة التي ذكرها دولر عن الجماعات والجائز فمن المشرق وحده، من القاهرة ودمشق على الخصوص، وإنما تركيز دولر منصب على الاختلافات بين التراثين الفكريين عند المسلمين والمسيحيين، وعلى السلوكيات المتعلقة بالموت التي أسفر عنها التراثان، فرأى المسيحيون الطاعون "ابتلاءً فرديًا"، واعتقدوا في العدوى، وفروا من الطاعون، أما المسلمون، فأكدوا المسؤولية المجتمعية، وأنكروا العدوى، ووجدوا مواساتهم من الموت بالطاعون في الشهادة⁽¹²⁾ ويلزم في تقييم حجة دولر والدور الذي لعدوى فيها أن ننتم إلى السؤال الأكبر: كيف تصرف المسلمون، والمسيحيون، واليهود -سندى أقل- مع الموت الأسود؟⁽¹³⁾

خطأ في التحليل؟

إن الركائز التاريخية في مقارنة تصرفات الملل الدينية للأمراض الوبائية عميقة. وقبل التمهيد في ملاحظ أعم عن الطرق التي استند بها الجماعات الثلاث هذه إلى مصادر دينية لفهم الطاعون، يحسن لنا تكرير مسألة مرت على هذا الكتب: اختلف الكتاب البيرونيون في القرنين السادس عشر والسابع عشر فيما إن كان من واجب المرء البقاء مع إخوانه المسيحيين المصابين ويعي بهم

- "والأوروبيين" ميلاً مريباً إلى تبادل بعضها ببعض، وهو موقف يكون إشكالياً لا سيما عندما يُرى من منظور الأندلس راجع عن الخصوص معارضة دولر لمصطلح "الرجل الغربي" (Western man) و"التراث الإسلامي" (The Islamic tradition) (287)

(12) المرجع السابق 287 ولا شك في أن الباب المعاد الذي جاء به دولر بين التراثين لفكرين للمسلمين والمسيحيين يلبس عندما يذكر أن علماء المسلمين اختلفوا في تفسيراتهم للحدث النبوي في مسألة حوار الغراء، وأن من المسلمين من رأى الطاعون عقاباً من عند الله تعالى (277)

(13) كثير من الكلام الأنثي مأخوذ من (Stearns, 'New Directions in the Study of Religious Responses to the Black Death')

أم لا، وجاء من دعى منهم إلى الفرار من الطاعون في مواضع مثله من حاله بالمسلمين التُّرك^{١٤} كذلك اُحجَّ الفيلسوف الألماني لايبر (Leibniz) (ت ١٧١٦م) على السرعة الحرة بأن شئ أبعها بالتُّرك الذين لم يجتنبوا الأرض التي وقع بها الطاعون^{١٥} يمكن بالتأكيد تفسير جدت من آراء هؤلاء الكتّاب بالمعتصب الإيديولوجية التي كانت في ذلك الزمان، إلا أن مؤرخي السموت الأسود اليوم قد فُروا كذلك من نصري المسحس والمسلم مع الموت الأسود، إذ قبل لأول فرصة العدوى والفرار من الطاعون، ولم يقبلهما الأواخر وهم يؤمنون بأن الوفاء من أمر الله تعالى وأنه غير معد^{١٦} وتأكد أن المسلم قد استعملوا الموت الأسود والطواعين على العموم استقبالاً جبرياً وأنكروا عداء الوفاء هو تأكيد غير محيد فعلاً ما يُفهم صماً وجود أسباب كتابيه أو عقديه في عدم استنساخ المسلمين عمومًا للفرار من الطاعون استنساخ المسيحيين، أو في استعانتهم لقبول الدليل التجريبي -المفترضة قطعيته على طبع الطاعون معدّي وكما، بدلاً أن يقال إن أي مسلم يفر من الطاعون ويقر بطبعه المعدّي يجب أن يعدم الأمة المسلمة محالاً لها، فتجاريه والمثال المتعلق بالكلام هنا هو لسان الدين ابن الخطيب، وزير عرابطة المشهور وعالمه عرير التأليف، الذي جاء الكلام في آرائه في العدوى في الفصل الثالث يقول ابن الخطيب في رساله كتبها عن الطاعون على أثر الموت الأسود إن الطاعون معد على الحقيقة، وثمة ما يكفي من الدليل التجريبي لإثباتها، ذلك حتى مع الأقوال المسوبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم بخلاف ذلك. ويشتهر بين طلاب التاريخ الأوروبي في العصور الوسطى تأويل رمي ابن الخطيب

(١٤) راجع المرجع المذكورة في التصدير: سجد الكلام في المواقف البوسانية المعيرة تجاه الطاعون

(١٥) (Leibniz, *Theodicy*, ١٥٣)

١٦) راجع في الكلام عن آراء اليهود (R. Barkai, "Jewish Treatises on the Black Death" *Medicine from the Black Death to* (1350-1500). A Preliminary Study" في كتاب *the French Disease* edited by R. French, J. Arrizabalaga, A. Cunningham, and L. (García-Ballester (Burlington, VT: Ashgate, ١٩٩٨), 21

بالبردقة وقتله بعد عشرين سنة من الموت الأسود بأنه من حمود معتقد بعض فرق المسلمين وبعضه، وأنا أحب أنه يدفع إلى تكوين فكرة عامة بأن التفكير العلمي في العالم الإسلامي يومئذ كان آحاداً في الداعي⁷ .

وقد ذهب في الفصل الثالث إلى أن آراء ابن الحطيب لم تكن بالآراء المتعمدة ألبتة، وإنما هي مجرد تصريح طنان لرأي أقلية يدعو إليه صراحه كثير من فقهاء المسلمين الذي اعتقدوا في انتقال المرض، سواء عليه أكان نحت مسمى العلوي أم لا⁽¹⁸⁾ ثم جاءت تحيل تامة من العلماء، فتناطرت في آراء ابن الحطيب في الطاعون، وما عندها ابتداءً ألبتة، تمت كما يرى في الفصل الخامس في تراسل الرضاع والمؤاق⁽¹⁹⁾ وقد عدت إلى مثال ابن الحطيب لأن حاله تكشف أنه وإن كان يمكن مبهمة الآراء والممارسات العامة المتعلقة بالموت الأسود بأهم ديبية معينة بشيء من الدقة؛ فيلزم تأكيد مدى تعير هذه المعتقدات. رد على ذلك أن المسلمين والمسيحيين واليهود يجمعون على موافق كثيرة من الطاعون، وهو من سراه عما قليل

الصلاة والعنائر والمواكب والاصطهاد

إن مصادرها في التصرفات الدينية - دون الطبية - الصريحة مع الموت الأسود عند

(17) راجع مثلاً (4 | 16) *Aberth. Black Death*. 97 و (J P Byrne *Daily Life during the*) 263-74 *Black Death* (Westport, CT: Greenwood Press, 2006). راجع كذلك (S) Einbinder *No Place of Rest: Jewish Literature, Expiation, and the Memory of Medieval France* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009). 28-30. (215-16)

(18) راجع (100 | 91) *Perho, Prophecy & Medicine* و (Conrad, "Ninth-Century Muslim") و (J Stearns, "Infectious Ideas: Contagion in Medieval") و (Scholar's Discussion") (Islamic and Christian Thought) (Ph.D. diss. Princeton University, 2007)

(19) راجع في محاكمة ابن الحطيب ("El Proceso de Ibn al-Jatib")، والكلام في الاتهامات التي وجهت إليه في 432 445 وكتاب الغنى المذكور هو الأخوة التوسية لمواقع والرضع

المسلمين واليهود هي في الأساس تدويبات لتوقعات، ورسائل في الطاعون أب في حاب المسيحيين؛ فيمكننا كذلك أن نرجع إلى عدد كبير من المحفوظات الكنية والحكومة⁽²⁰⁾ ونصورة العامة هي أنه كان عدد المسلمين والمسيحيين واليهود اعتقاد بأن الموت الأسود عذاب أنزله الله يجاري به أهل المعاصي⁽²¹⁾ ومن الخطايا الحرة حلها الطاعون عدد المسلمين الكبر والربا والفسق والكهانة بالارتشاء والبقاء، ناهيك بالفسور والعقوق؛ ذلك وإن لم تتحدد ماهيتها في الغالب، كما كنت الحال في حل الكتابات اليهودية⁽²²⁾ ولأن الطاعون يبدو عشوائيًا في انتفاء صحايه، فقد أثار الموت الجماعي الذي حلّه السؤال عن المعدل الإلهي. لم يأتي الله بالموت على كثير من الأبرياء؟ من علماء المسيحيين مثلًا من فر موت الأطفال بالطاعون لعدم إكرامهم والديهم، أو عد موتهم -على العكس- جراءة لخطايا والديهم⁽²³⁾

أما سبب الطاعون؟ فلا شك في أن المشكلة فيه كانت محتفظة عند المسلمين عنها عند المسيحيين، ذلك أن أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قد شهدوا أول وباء بالشام في القرن السابع الميلادي، وذلك في بدايات توسع الخلافة الراشدة وقد بن حوريف فإن إس أن أول اصطدام بالطاعون من

(20) رجع (Horrox, Black Death) و (Aberth Black Death) وهما مجموعتان مختلفتان من عدة مصادر الطاعون، يسط كتاب هوروكس محتوى صمم في مراكز التطواف والمطاب والصنوبر عند المسيحيين (111-57)، وهي كتاب أثيرت مقتطعات من المصادر الإسلامية ومصدر يهودي واحد

(21) رجع (Barkai, Jewish Treatises on the Black Death" 16-8. 21) نجد فراء اليهود بأن الطاعون عذاب من عند الله

(22) هارون بين شس الأرم سي جاءت في 30، 116، 120، 4. Horrox, Black Death. (23) وفي (Aberth, Black Death 99) راجع (Barkai, Jewish Treatises on the Black Death 18, 21) نجد الكلام في الطاعون، يصنع عذابًا من الله لناس عند اليهود ولكن راجع كندت (Einbinder No Place of Rest 126-27)؛ فبه يستشهد كتاب يعقوب بن سليمان في القرن الرابع عشر (Evet Rabbati) بالآيات الكتابية معناه التي يستشهد بها مؤلفو المسيحيين فيعرض بأن الطاعون جزء على عصيان الناس

(23) هارون بين صفحي 134 135 وبين صفحة 146 من (Horrox, Black Death)

جيوش المسلمين التي كانت في مواقع الجهاد لنشر الإسلام وآمنت بأن جرم الموت في سبيل ذلك هو الشهادة- قد ذهب بهم إلى مساواة الموت بالطاعون بالشهادة في أحاديث نسبت إلى النبي صلى الله عليه وسلم نفسه. ويقارن بين تصرفي المسلمين والمسيحيين مع الطاعون فيقول إن اعتقاد المسيحيين القديم بأن الطاعون ينتهي إلى الشهادة- مثلما في كتابات فريديوس- اعتقاد شاذ، إلا أن الاصطدام الأول بالطاعون في تاريخ الإسلام قد جعل لمساواة الموت بالطاعون بالشهادة صدى أعمق بكثير في الأجيال المتأخرة من المسلمين⁽²⁴⁾. كذلك أسفر الاصطدام الأول لأمة الإسلام الوليدة بالطاعون عن بروز أحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم تنهى عن القدوم على أرض وقع بها الطاعون أو الحروح منها، فتركت الفقهاء والمتكلمين يفسرون لروم حساب الطاعون، حتى مع أن الموت بالطاعون شهادة يثبت الفقهاء مرجعية الإرث، لسوي إجمالاً أو تفصيلاً، ومن كبارهم من يؤكد لروم الفرار من الطاعون ولا يكاد يذكر الشهادة

قابلت الأمم المسلمة والمسيحية حول البحر المتوسط الموت الأسود بالموالك والتجمعات العامة والصلاة. وقد أحدث المجتمعات المسيحية في أوروبا نظم موالك التوبة لرفع الكوارث الطيعة ودرئها منذ القرن التاسع، وبقيت على هذا عند وصول الموت الأسود إليها مع الاسماع كذلك إلى "عظمت الكوارث" التي يلقيها رجال الدين⁽²⁵⁾ فحتى مع أنه قد شاع في الأوساط المسيحية الاعتقاد بأن الطاعون معد؛ كان يُعتقد أن قدرة الله على اعتراضه وحفظ الأمة المسيحية مه أعظم من خطر التجمعات العامة⁽²⁶⁾ لقد اختلف فهم العدوى يومئذ على أنة حال عن الممهم الذي أفر به الطب المتأخر اختلافًا تامًا

(24) راجع (van Ess, *Der Fehltritt des Gelehrten*, 125-26)

(25) راجع (Hanska, *Strategies of Sanity and Survival*) الفصل الثالث وداره بها جاء في (Horrox, *Black Death*, 111-120)

(26) (Hanska, *Strategies of Sanity and Survival*, 45-47)

أما الأمة الإسلامية في الشرق الأوسط كله، فخرجت من قرنها للصيام والصلاة جماعة رحاء رفع الطاعون وهذا كذلك يشبه هذا العمل الشعائر التي تقام في الكوارث الطبيعية الأخرى مثل الحفوف، عندما يجتمع المسلمون للصلاة الاستسقاء⁽²⁷⁾ ومن اختلف فيه أحياناً، فقد أثبت بعض من كبار من أيد فكرة أن الطاعون سار إلى الشهادة، مثل ابن حجر اندي ذهب إلى أن قضاء الله تعالى لا يقتضي الإحجام عن الدواء في دفع المرض، وأن الطاعون بهذا المعنى مثله مثل أي داء⁽²⁸⁾ وآثر المسلمون مع الاستماع لحطب العلماء إظهار تقوى الله تعالى والىونه إليه باسماعهم للقرآن الكريم ويزادتهم مجالس قراءة كتب الحديث لصحاح، لا سيما صحيح البخاري⁽²⁹⁾

الأطباء المؤمنون الطب والإيمان والطاعون

طلع أبناء وعلماء مسلمون ومسيحيون ويهود في الموت الأسود وبعده، فكتبوا مئات الرسائل عن الطاعون، مستندين فيها في الأساس إلى الطب الباليوسي³⁰ يعنى حل هذه الرسائل أساساً بوصف الطاعون وناقراخ تدابير وقائيه وسبل علاجه، كذلك يسط رؤى حول أنهم، لكنث عن دلالة الطاعون

(27) (Dols. *Black Death*. 245-54)

(28) بدل الماعون 3 7 318

(29) (Dols. *Black Death*. 247)

(30) راجع (L. García-Ballester 'A Margins' Learned Medical World: Jewish, Muslim, and Christian Medical Practitioners, and the Use of Arabic Medical Sources in Practical Medicine from Salerno to the Black Death, Late Medieval Spain', edited by L. García-Ballester R. French, J. Arruzabalaga and A. Cunningham (Cambridge Cambridge University Press, 1994). 353-94 تجد دراسة بديعة لعالم أحياء المسيحيين واليهود والمسلمين المتصبة بعضها ببعض في إسبانيه اجمع هـ كذلك (R. Barkai, "Between East and West: A Jewish Doctor from Spain") في *Intercultural Contacts in the Medieval Mediterranean*, edited by B. Arbel and D. Jacoby (Portland OR: P. Cass, 1996). 49-63

في الدين. ولهذا شأن خاص عند رسائل الطاعون اليهودية، وفيه حصص رون باركاي (Ron Barkai) عددًا من المقالات التي توضح أن اليهود في فرنسا وإسبانيا لم يقفوا عند ترجمة رسائل الطاعون العرابية التي كتبها المسيحيون، وإنما ألقوا عددًا وافرًا من الرسائل بعد الموت الأسود يس باركاي أن حل رسائل الطاعون التي تناولها بالتحقيق واضحة في جعلها أصل الطاعون عند الله، وأنه لا رسالة منها تصف الطاعون بالمعدية⁽³¹⁾ وأكدت سوران إينبندر (Susan Einbinder) بعده أن ثمة آراء يهودية شتى في الطاعون، أنها تحبب أنها قد وجدت عروًا -أقل تقدير- إلى علماء يهود كانوا يعتقدون أن الموت الأسود معد⁽³²⁾.

أطر مؤلفو اليهود كلامهم في العدوى وطرحوه باقتباسات من الكتاب المقدس، وهو ما يشبه الطريق التي اتخذها المسلمون في الرجوع إلى القرآن الكريم والسنة النبوية في رسائل الطاعون قبل التوصل في وصف علاج ودواء. وثمة معارفة في هذا السياق حقيقة بالذكر، وهي أنه أحيانًا ما ذكر مؤلفو اليهود الطواعين التي أرسلها الله على فرعون وأهل مصر بأنها علامة على قدرة الله على مجازاة أصحاب الخطيئة، ثم يشهد علماء المسلمين في مواضع بحديث نبوي في نبين أن الطاعون بقية ربح أرسله الله تعالى على بني إسرائيل مد رس بعيد كذلك ذكر لباب كليمنت السادس (Pope Clement VI) (ت 1352م) في

(31) راجع (21) Barkai "Jewish Treatises on the Black Death" وراجع كذلك (Barkai, 60 "Between East and West")، وهي رسالة يهودية متأخرة في الطاعون يعرف أصل الطاعون كذلك بأنه من عند الله. وراجع مؤلفات جيريت بوس (Gerrit Bos) في فهرس المراجع، وهي مؤلفات حديثة عن رسائل الطاعون اليهودية.

(32) راجع على الخصوص صفتي 129-130 من (Einbinder, *No Place of Rest*) وهذا دراسة الفتوى الحاخامية قيمة رائدة في إثبات أن كثيرًا من الحاخامات يدعون إلى الفرار من الطاعون، على أن لا تقوم دراسة في هذا في دراهم (H. J. Zimmels, *Magicians, Theologians, and Doctors: Studies in Folk-Medicine and Folk-Lore as Reflected in the Rabbinical Responsa (12th-19th Centuries)* (London: Edward Goldston, 1952).

فقدس له مثال حطينه داوود الي أسمرت عن عذاب بالطاعون يرل على شعب
يسرئيل [سفر صموئيل الثاني 24 15-17]⁽³³⁾

أصفت إلى رسائل اليهود في انطاعون انتي ما رالت تبدي -كما رأيا في
المفصل السادس كثيرا من سائل لمسلمين التي ما رالت مدثر من عالم
المحفوظات وإذا نظرت إلى أن المصادر التأسيسية لأي تحليل للمواقف الدينية
تجاه انطاعون لا سيما عند الأميين المسلمة واليهودية لم تُنح بعد إلا لقلة من
العلماء فكأن في وسط أي تعميم جامع عن مواقف الأميين شيئا من التعجّل

نتيجة

هذه الحكاية المقتبسة في يديه الفصل مأخوذة من مخطوط لم يُسأل بالتحقيق
بعد، نقبها الدكتور توسي محمد حسن في تقديمه المطب لتحقيقه الذي طلع به
سنة 2007م لتراسل المواقف العرناطي والرشاع التوسي، وقد جاء الكلام فيه
في الفصل الخامس⁽³⁴⁾ أفاد محمد حسن من هذه الحكاية، ومن أخرى مشابهة
بها، فذهب إلى أن عموم المسيحيين كان جريئا في مسألة الموت الأسود أما
المسلمون؛ فمع شتى الآراء التي ذهبوا إليها، فقد احتجوا لقرار من انطاعون
وشرعوا في فرض الحجر الصحي في زمن هدم رماد ابن خاتمة في القرن

(33) راجع بدن الطاعون 81 86 نجد وصفًا ثريا لأصول الطاعون. وجد فلداس كيمب
السادس في (Horrox Black Death 22) وكتاب سفر صموئيل الثاني الي أشهد بها
في القدس محيرة؛ ذلك أن الحطينه التي اختار داوود سببها العذاب بالطاعون هو أنه عد
شعبه.

والآيات المشهد بها هي

«وجعل الرب وبأبي إسرائيل من الضياع إلى الأبيد، صاب من الشعب من ذاك إلى يتر
سبع سنين ألف رجل وسط الملاك بدء على أورشليم بيهيكتها، هدم الرب عي الشء،
وقال للملاك المهيكت الشعب «كفى» لا ر «د بك» وكان ملاك الرب عند بئر أروبه
التيوسى. فكلّم دؤد الرب بعد رأى الملاك الضارب الشعب وقال «أنا أعطاك، وأن
اذنيت، وأنت هؤلاء الحرافع هدموا معكوه» فلنكن بقاء عني وعلى يتي أبي». (المرجعه)

(34) الأجوبة التوسية للموق والرشاع

الرابع عشر الميلادي⁽³⁵⁾ وهو في ذلك قد أرسى -نظرية ما- صوره معدمة من حجة دولر، إلا أنه استند فيها إلى مصادر أقل بكثير، كما أنه أعمل عددًا ضخمًا من الدراسات الثانوية التي تحالف حجته. ويصح في الحالب مارق الانبيد بإطار مقارن في خلق تعميمات واسعة غير دقيقة

ويحسن الاستزادة من المؤلفات المقارنة من أجل الانصاف على هذا المارق، وإدراك نهج أدق لفهم التصورات الدينية مع الموت الأسود وقد جاء ستيفورت بورش (Stuart Borsch) سنة 2001 مكناته الموت الأسود في مصر وإنجلترا دراسة مقارنة (*The Black Death in Egypt and England A Comparative Study*)، فتناول فيه آثار الوباء الاقتصادي على الدين، وسط تفكيرًا دقيقًا مفضلًا لحروح مصر من صعيقة، وحروح إنجلترا قوية، وهو مثال نموذجي في هذه المسألة وثمة مثال آخر في كتاب ماري هيلين كوغوردو (Marie-Helene Congourdeau) ومحمد ملحوي الذي هو بداية مشرعه لمقارنه الموفس الدينس للبريطانيين والمسلمين تجاه الطاعون⁽³⁶⁾ ومؤكد أنه ينبغي ألا يقتصر تأطير سبيل مقاربتنا لدراسة التاريخ الديني والثقافي لموت الأسود من جديد على التحقيقات مختلفة الأديان. ودراسة جوسي هانكا (Jussi Hanska) المقارنة عن سبيل نصرف المجتمعات المسيحية مع الكوارث الطسعة هي مثال مديع عن أن الموت الأسود يتعد صورةً جديدةً علما يوصع في سياق جديد، وهو موضوع لن يرل يستهوي طلاب التاريخ لا محالة⁽³⁷⁾

وكان قصد دولر العام من مقاله محمودًا إذ أكد الاختلافات بين مصريي المسيحيين والمسلمين مع الطاعون، وأقر بأن علماء الطب في العالم المسيحي وفي الإسلام عندهم الأفهام نفسها عن المرض، وهو بذلك كان يرمي إلى تأكيد

(35) المرجع السابق 43 وادعاء أن الحجر الصحي كان يمرض في شمال إفريقيا في القرن الرابع عشر غير دقيق؛ لأن أولى محاولات تطبيق الحجر الصحي لمع انتشار الطاعون كانت في

القرن الخامس عشر والتاسع عشر، راجع تاريخ الأوبئة لبرور 403-406

(36) راجع (Congourdeau and Melhaoui, 'La perception de la peste')

(37) (Hanska Strategies of Sanity and Survival)

مدى قدره الدين على أن يوظف لتصرفات المجمعة مع الموت الأسود ويحمل لها دلالة⁽³⁸⁾ على أنه فعله هذا قد حثم شئ، الاراء التي ذهب إليها علماء المسلمين والمسيحيين، وتناول المفهوم سبيل غير تاريخية -عنى غير عهده-، وقصته ذكر أن كثر، من علماء المسلمين أيدو فكرة انتقال المرض وإن اجترو، ذكر كلمة عدوى وبدأ مؤرخو القرون الوسطى الأوروبيون في دراسات حديثة يعدون تضم الصفات مع الموت الأسود، فذكروا، أن المصادر التاريخية -انطمة منها والدينية- قد طنت على جانبها بعد لطاعون بلا معارضة⁽³⁹⁾ ولم أحد في بحثي عن تصرفات لمسيحيين الإيبيريين مع الطاعون -لا سيما في قشتالة بقرن الرابع عشر- أي أمانة على سده لتوقعات، الألفية أو انهيار النظام الاجتماعي رد على ذلك أنه ما زال مبهماً ما وقع في إيبيريا بين سبي 148م و1391م لإحداث هذا العسر في الروابط والمظونات الاجتماعية التي حرّ على الاصطهد الشديد لليهود في ثاني لعامين⁽⁴⁰⁾

قد حاولت في هذا الكتاب أن أبسط مقاربة إلى التاريخ المقدر تكون أدق -ومختلف لوبه كذلك- مما سطها دور في معاله وإن كان ثمة فروق بيّنه بين الكلام في العدوى الموحود في المصادر لمسيحية والإسلامة فشي علماء المسيحيون أكثر بالخصيات والاستعمالات المحاربة للعدوى، وأخذ علماء المجلس يعانسون انقصاصات التعبدية لانتقال المرض؛ فأنا أرفع عن وصف درامته لعرفة منهما بأنها تحلق أو نندي تصرفات اجتماعية مع الطاعون محلقة تمام، لاختلاف عن درامته أحتها ونحن على الأقل في مسألة العدوى نجد في

(38) (Dois Comparative Communal Responses 287)

(39) (Wray Boccaccio and the Doctors)

(40) يذهب فيفيد ميمبرج (David Nirenberg) إلى أن الروابط بين المسيحية واليهودية التي صيغت بمعاملات بين المسيحيين واليهود في القرن الثالث عشر وبداية الرابع عشر عد اعظم منه 1348م راجع (Nirenberg, Communities of Violence. 245-48) ويبحث ما أعلم أنه لم يقف بعد التحقيق في الروابط اليهودية المسيحية في إيبيريا المسيحية بالنصف الثاني من القرن الرابع عشر

التراثين قبولاً لانتقال المرض، إلا أن لا نجد اتفاقاً في أي منهما على سبيل وقوعه. وأحياناً ما يُذكر انتقال المرض في الاثنين بالعدوى -ولا شك أن في المصادر المسيحية أكثر-، ذلك وإن تبين معنى الكلمة تماماً وشمل طواهر متصلة عنه مثل العين، وآثار الإماحية -عند ابن لوقا-، وانتقال المرض من فرد إلى آخر

لا أحاول أن أستخلص من الأحبار العلمية هوية أو طائفاً دينياً أو ثقافياً أو حتى حصارياً، وإنما أحسب أن الأنفع للمساءلة والأدق هو أن أركز على الطائفتين اللتين يأتي التراثان من داخلهما بالأخذ والرد في الأفكار والمفاهيم وتعريفها وقد رميت هنا إلى تبيين سبل كلام المسلمين والمسيحيين في مسألة العدوى، فطرت إلى النصوص التي عدوها مراجع موثوقة، وإلى الحبريات التي ساطروا فيها، وإلى ما حلصوا إليه، وإلى شيء من مآلات ذلك الذي حلصوا إليه ويصعب إصباح التراثين العلميين هذين بصيغة واحدة فاطعة، ذلك أن في كل منهما آراء شتى، وآراء تتعبر بلا انقطاع ويمكن ربط مقدمتهما بإبدانهما مخالطة العلماء لعوام الناس الذين هم أكثر مهم عهدا القديس سانت فيرير واس لب مثلاً، كلاهما ذكر العدوى وعرف دالاتها لأنه فهم أنه مسؤول عن مصلحة الناس وعن ماهية المعاملات المجتمعية. وقد توفي تماماً محاولة فهم الظروف المكرية التي جعلت مفاهيم معينة عن العدوى محتملة، وكندت فهم أسباب بقاء هذه المفاهيم مطوّاعةً تقبل التعيير، وذلك دور إرساء دلالة أكر للاختلاف بين آراء المسلمين والمسيحيين. تمثل هذه الرسالة خطوةً إلى الأمام نحو فهم للمرض في العصر المتقدم، هذا إن نفع هذا الكتاب على الأقل حاثّ منها

ملحق (أ)

العدوى في التراث التفسيري المسيحي

إن أحد في تحسين مدى استخدام العدوى مجازاً عند مؤلفي المصور الوسطى المتأخرين؛ فليست هذه التعليقات بالوثائق الجامع لدور العدوى في تراث التفسيرات الكتابية لمسيحيه وإنما هي عرض وحيث ييسر فكرة عن السبل التي أدى بها المفهوم أدواراً شتى في أيدي مؤلفين محلّين كتاب الآيات الأولى المتعلقة بالعدوى وجدبت عناية المفسرين هي ما جاء الكلام فيها عن المرض في الإصحاحين 13 و 14 من سفر اللاويين كان لمرض عند مسيحيي المصور الوسطى بسأخره مرضاً معدياً بلا موارع، سواءً كان هو عند المؤمنين المسلمين الذين جاء الكلام فيهم في الفصل الأول⁽¹⁾ على أن قراءات نص الكتاب المقدس قد تبنت أن عبارة مؤلفي سفر اللاويين كانت في الأساس بمثابة الطهارة لا العدوى، رد على ذلك أن المرض الذي سماء العبرانيين (šara ai) ليس هو الحدم/المرض أصلاً، وإنما هو مرض جنسي آخر⁽²⁾ ولم يكن إجلاء الأمراض من المعهنة لسعة أيام على الأقل جنبه أنه معدٍ، ولا لذلك دلاله

(1) هو المصداق عند تسمير [المترجمه]

(2) راجع (Lieber "Old Testament Leprosy Contagion, and Sin" 99-136) وسعيد

ليبر أنه المراد من (šara ai) جاء المصداق المرض أو البجن وإن كتب ليبر في وقتها من وجدته من بين المؤلفين من يعين مرضاً مختلفاً عن مرض سفر اللاويين، فيسبب معاربه قراءتها بدراسين مقدمين عليها لم يحل إليهما (Lewis "Lesson from Leviticus"

(Brody Disease of the Soul 110-19

أخلاقية، فلم يُحرج لارتكابه خطيئة وإنما الأرض نجس، مثله مثل الحائض،
وبذلك لا يؤذن له الالتحام بجماعته من جديد إلا بعد ما يُعفى طاهرًا من حديد

ثم يوصف البرص بالإعداء في الكتاب المقدس، ولم تُرصد صراحة
بالخطيئة، إلا أنه ما لبث المفسرون أن رأوا أنه يفيد معنى الجراء على العصيان.
وليس هذا بالتفسير المنحاز نجد في الإصحاح 12 من سفر العدد أن مريم
أخت موسى أصابها البرص لأنها تكلمت على أخيها بسبب اتحاده «مرأه كوشبه»
ثم ادعت -هي وهارون- أنها سبته وبعد في الإصحاح الخامس من سفر الملوك
الثاني أن جِيخزي علام أليشع يصبه البرص بعد ما ارتشى في الكهانة مع
بعمان، وهو قائد من بلاد آرام كان أليشع قد شفاه من برصه وفي الإصحاح
السادس والعشرين من أحوار الأديم لثاني أن الملك عُزْرِيَّا أصيب بالبرص بعد ما
تجادل هو وأحد الكهنة في حقه في أن يوقد المحور في الهيكل وآخرها أسطوره
مشهورة في الصوص المدراسية تقول إن من عند العجل الذهبي من بني إسرائيل
عُذِبَ بالبرص⁽³⁾ وقد ذكر برودي (Brody) أن الشراح اليهود في القرن الثاني قد
ربطوا البرص في المدراس بالخطيئة، وأطلقوا على خطايا بعضها أحيانًا سبع
وأحيانًا عشرة- بأنها أسباب بداية المرض⁽⁴⁾ ولا يتضح مدى تأثير تفسيراتهم
على مؤلفي المسيحيين المتأخرين، على أن برودي يلمح إلى نهج مباشر أكثر
ربما نالت المسيحيون فيه يرون البرص مرتبطًا في أصله بالخطيئة، فيقول «مؤكد

(3) (Brody Disease of the Soul. 117)

(4) فيسح حان مريم أن شر الكلام أو كذب اللسان سببان للبرص ويبين مرض جِيخزي أن
البرص يأتي من تديس الاسم للإلهي أو من المدرة إلى الشر ويربط مثال عُزْرِيَّا لبرص
بخطيئة التكبر في الشر -ويقتصد مرله عبر مستحقه وبالكبر والعزور- ويثبت أن جرء
العيون المتشامخة هو البرص بآيات صهيون المتشامخات [إشعياء 3: 16-17] اللاني يصلح
السيد هامانهم يسط أحد التفسيرات بحرية جالوب بصفتها دليلًا على أن جرء اسجدب
على الاسم الإلهي البرص المرجع السابق 1.6 اه
وآيتا إشعياء وقال الرب. «من أجل أن بناب صهيون ينشأ مني، وينشأ مسدوداب
الأغصان، وعامرات يفتوونهم، وخطايراني يي مشهور، ويحششش بأزجيهم، يضلغ لشيد
خامة بنات صهيون، وعزري الرب عززتهم» [الترجمة]

أن أمام الشراح المسيحيين سبباً آخر لربط الرص بالحطية عندما باتت العبرية تترجم إلى اليونانية واللاتينية، كانت ترجمة كلمة نحس (ameh) في اليونانية (akathartos)، وفي اللاتينية (immundus)، وهما كلمتان لم يكن لهما معنى شعائري في العصور الوسطى، وربما كان لهما دلالات أخلاقية معاصرة⁽⁵⁾ أما الكلام في العدوى، فتعلّق مساواة الرص فيه بالوقوع في الحطية، تعلّق كونه علامة ملموسة للحطية على الجسم؛ ذلك هو الحلق المسهل للمرض بالمجور فحيثما يمكن أن يتقل أحدهما، يمكن أن يتقل الآخر، وربما انتقل الاثنان معاً وقد خُلِق من وراء الرابط بين المرض وبين الهرطقة -وهي الحطية الأنفل، إن لم تكن الأخطر- في كتابات الشفات من مسيحي العصور المتأخرة، فمأثرة، فجاء البابا غريغوريوس الأول (Gregory the Great) (ت 604م) الأخلاق في سمر أيوب (*Moralia in Job*) فرأى في إبراء يسوع للرص العشرة التي نحدث عنه الإصحاح السابع عشر من إيجيل لوقا تشبهاً لهرطقة الدين يعدون إلى حم انكة كات حطتهم عده دبة على أحاسهم، فتعادل القع الي على حلودهم امراح الحير بشر في دواحلهم⁽⁶⁾

أما الآيات الكتابية الثامنة التي امشهد بها مأحراً في مدارست العدوى، فهي رسالة بولس الأولى لأهل كورنثوس 5: 6، 8، وفيها يحذر بولس أهل كورنثوس من حطورة ترك الرما بينهم هما لا يؤكد محاطر التجوّر في الحطية فحب، وإسا محاطر محالطة مرتكبيها كدك وقد صُرب للآيات عاية كيرة بتسبرها في العصور الوسطى، وهي آيات حرية في ذاتها بأخذها في الحان وبصها في سخة المولعانا (Vulgate)

فبَسْ أَفْبَحَارُكُمْ حَسَا أَلَسْتُمْ تَعْلَمُونَ أَنَّ خَبِيرَةَ صَغِيرَةَ تُحْمَرُ الْعَجِيسَ كُلَّهُ؟

(5) المرجع السابق 4 1

(6) المرجع السابق، 125 راجع مقامي بيريل سماللي (Beryl Smalley) في (*Studies in Medieval Thought and Learning*)، وهما (*An Early Twelfth-Century Commentator*) و (*on the Literal Sense of Leviticus*) و "Ralph of Flaix on Leviticus"

إِذَا نَقَرُوا بِكُمْ الْحَمِيرَةَ الْغَنِيَّةَ، لَكِنْ نَكُونُوا عَجَبًا جَدِيدًا كَمَا أَنْتُمْ مَصْرُ
لأنَّ يَضْحَكُوا أَيْضًا الْمَسِيحَ قَدْ دُبِعَ لِأَجْلِنا إِذَا لُعْبَدَ، لَيْسَ بِحَمِيرَةٍ غَنِيَّةٍ،
وَلَا بِحَمِيرَةٍ ثَنَرٍ وَالْحَقِّ، بَلْ مَطِيرِ الْإِخْلَاصِ وَالْحَقِّ»⁽⁷⁾

فلا ذكر صريح للعدوى هنا، ولا في النصوص التصيرية «المتأخرة» إلا قليلًا. ومع
هذا فاستخدام بولس لصورة الدقيق الممروح بالحَمِيرَة يعبر - كما قال
المفسرون - عن توحش شديد من خطر وقوع فساد أخلاقي بسبب الافتراء من
مادة فاسدة أو مريضة. لقد احتار بولس صورة الحَمِيرَة من الأَجَل التي يهدول
فيها يسوع توصيحه لتلاميذه أنه عندما حذرهم من حمير الفريسيين لم يكن يعي
حميرهم على الحقيقة، وإنما يعي عقيدتهم [متى 16 - 6-12]⁽⁸⁾. ومع ذكر
الحَمِيرَة هكذا هنا فهي لم تصوّر بأنها شر في أصلها في الأَجَل كلها. وقد شبه
يسوع كذلك ملكوت السموات بالحَمِيرَة التي حبأتها المرأة في دفيقها حتى
اختبر جميعه [متى 13 - 33، لوقا 13 - 21]⁽⁹⁾

(7) ماريا بعلانية (9 - 9) «حَمِيرَة صَغِيرَة تُحْمَرُ الْعَجَبُ كُلُّهُ»

(8) وَقَالَ لَهُمْ يَسُوعُ «انظُرُوا، وَتَحَرَّزُوا مِنْ حَمِيرِ الْفَرِيسِيِّينَ وَالصُّنُوفِيِّينَ» فَعَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ
فَقَالُوا «إِنَّمَا لَمْ نَأْخُذْ خُبْرًا» فَعَلِمَ يَسُوعُ وَقَالَ لَهُمْ «لِمَاذَا تُعَكِّرُونَ فِي أَنْفُسِكُمْ يَا فِيلِيبِي
الْإِيمَانُ إِنَّكُمْ لَمْ تَأْخُذُوا خُبْرًا؟ أَعَلَى الْآنَ لَا تَفْهَمُونَ؟ وَلَا تَذْكُرُونَ حَمْسَ خُبَرَاتٍ لَحَمْسَةِ
الْآلَافِ وَكُنْتُمْ قَدْ أَحَدْتُمْ؟ وَلَا سَبْعَ خُبَرَاتٍ، الْأَرْبَعَةَ الْآلَافِ وَكُنْتُمْ سَلَا أَخَذْتُمْ؟ كَيْفَ لَا
تَفْهَمُونَ أَنِّي بَشَرٌ عَمِ الْخُبَرِ قُلْتُ لَكُمْ أَنْ تَحَرَّزُوا مِنْ حَمِيرِ الْفَرِيسِيِّينَ وَالصُّنُوفِيِّينَ؟» جَبَبُوا
مَعَهُمْ أَنَّهُ لَمْ يَنْقُلْ أَلَمْ يَحَرَّزُوا مِنْ حَمِيرِ الْخُبَرِ، بَلْ مِنْ مَعْبُودِ الْفَرِيسِيِّينَ وَالصُّنُوفِيِّينَ
[المرجعه]

(9) وَآيَةٌ مِنْ قَالِ لَهُمْ مِثْلًا آخَرَ «بَشَبَةُ مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ حَمِيرَة أَحَدَتْهَا امْرَأَةٌ وَحَبَّأَتْهَا فِي
ثَلَاثَةِ أَكْيَالٍ دَقِيقٍ حَتَّى اخْتَبَرَ الْحَمِيرُ» وَآيَةٌ لَوْهَا «بَشَبَةُ حَمِيرَة أَحَدَتْهَا امْرَأَةٌ وَحَبَّأَتْهَا فِي
ثَلَاثَةِ أَكْيَالٍ دَقِيقٍ حَتَّى اخْتَبَرَ الْحَمِيرُ» [المرجعه]

وهي شرح أمبروسياسر (Ambrosiaster) على رسائل القديس بولس لتعليق قديم على الرسالة الأولى لأهل كورنثوس 5: 6-7⁶ ولم يذكر الربا هـ إلا قليلاً، الربا الذي هو الحطية التي يتحدث عنها بولس صراحة في رسالته وبعد يرد لفظة الحطية بطريقة اعم إذ يؤكد أن رأس المحاضر يكمن في عدم فصيح ما عُلم من خطايا؛ ذلك أنها حينئذ تنتشر في الآخرين، فتصيب -أو "تسجس" (contaminate) من لا يجتنبها أو لا يكشف وجودها وأن المذنبين على الخصوص في خطر؛ لأن الحطية لا يمكن أن تصب من لا يعرف بوجودها، لا تصيب إلا من يدعي عدم معرفتها⁽¹¹⁾ ويستشهد بإرجين متى 16: 11 فيعرف "الخميرة" بأنها اعتقاد باطل أو شرير، والمسيحي بلا خمير (azym)، أو هو حلو من المختلطات القديمة التي كانت عند الوثنيين والمصريين⁽¹²⁾ ويشبه عدم تحمرهم بعميش بالحق والصديق، ويبيح في ذلك ما جاء في رسالة بولس الأولى لأهل كورنثوس 5: 28⁷

وتوسع القديس جيروم (Saint Jerome) (ت 420م) في هذه الصورة تماماً

(10) مظل هو به امبروسياسر مع الانداع على أن النص من القرون الرابع وكان يعتقد أن من ألف هذا الكتاب هو بولس امبروس (Saint Ambrose) (ت 397م) حتى القرون السادس عشر، عذاف طعن إرasmus في القرون وقد ذكرت النص في (Patrologia Latina 209A-210A) وقد أوجر القديس سيريانوس (Cyprian) (ت 258م) الكتاب في رسالته بولس الأولى إلى أهل كورنثوس 5: 7، وذلك في كتابه (Liber de Habitu virginum)، إلا أنه لم يذكر لآية (سبعة)، فلم يركز تركيزاً صريحاً على استبان الخطيئة راجع (PL 445B 457A)

(11) (PL 4209A-B)

(12) وهو الماع إلى سفر الخروج 13: 6 الذي يحذر موسى فيه بني إسرائيل أن يذكروا يوم خروجهم من مصر، فلا يأكلوا خبزاً محمراً يوم الفصح وسيدعهم بأه لم يكر معهم مسع من ثوبت بجمير البحر الذي صحبه معهم وهم خارجين من مصر [الخروج 2: 39]، وما زال أكل الخبز غير المحمّر خبزاً من احتفال اليهود يوم الفصح حتى اليوم.

(13) نقل رئيس أنه قد أنشأ القرون التاسع إمانوس موريوس (Rabanus Maurus) (ت 856م) فترة امبروس بولس وبلا إثبات، وذلك في تعليقه على رسالة بولس إلى أهل كورنثوس (PL 12 51D-52A).

في تعليقه على رسالة بولس إلى أهل غلاطية ويستحق تفسيره للآية 5: 9 «خَمِيرَةٌ صَغِيرَةٌ تُخَمِّرُ الْعَجِينَ كُلَّهُ» النقل بتمامه، إذ ذكر رسالة بولس الأولى لأهل كورنثوس 5: 6-8، ثم قال

«الآن هو معلّمنا بهذا الكلام أنه ينبغي ألا يفسد تفسير اليهود حبر الكنيسته الروحي الذي يرسل من السماء [يوحنا 6: 32-41]»¹⁴ ولقد حذر السيد تلامذته من مثل ذلك، أن عليهم الاحتراز من حمير الفريسيين وما قد سه كاتب الإنجيل أنه قال لهم أن يتحرّروا «من تعليم الفريسيين» [متى 16: 12]. فلم عقيدة الفريسيين الأخرى هذه إن لم تكن [لأنها] تنبع الجسد في ملاحظة الساموس؟ معنى ذلك إذاً أنك لا يمكنك تصديق رجال غلائل أتوا من يهوذا يعلمون شيئاً يسفي تجريمه لأنه كالشرك وشرارة الأمر صغيرة، غير بادية، لا تكاد تُرى، إلا أنها إن أدركت الشرور (الحافز)، ويريد البار من الوقود قلباً؛ التهمت حصوناً ومبداً وحقوقاً بوسعها، وأصمغاً بطولها وعرضها. وهذه الحمير مثل وسيط كذلك في حرم آخر من الإنجيل [لوقا 13: 21]، كأنها لا شيء، أو هي شيء عاديّ، إلا أنها إذا مرحت بالدقيق؛ أوسدت العجيين كله بقوّتها إنها تحمل هذه القوة معها في كل شيء تمتزج به، وبمثل ذلك يحمل الأحمق عقيدة فاسدة، فما يلتج يحرم معه واحد أو اثنين أولاً، ثم تسري في الجماعة رويداً رويداً، مثلاً مثل

(4) فقال لهم يسوع «الخبث الحق أقول لكم ليس موسى أعطاكم الخبز من السماء، بل أبي يطيّبكم الخبز الحقيقي من السماء، لأنّ خبز الله هو الدار من السماء الواهب حياة للعالم.» فقالوا له «يا سيّد، أعيت في كلّ حين هذا الخبز» فقال لهم يسوع «أنا هو خبز الحياة. من يقبل إليّ فلا يجوع، ومن يؤمن بي فلا يفتقر أبداً. ولكنّي قلت لكم إنّكم قد رأيتموني، ولمنتم تؤمنون. كلّ ما يطيّب الآث قالني يقبل، ومن يقبل إليّ لا أخزجه خارجاً لأنّي قد زلّ من السماء، ليس لأعطي مشيبي، بل مشيئة أبيّ أُرْسِيه وهذه مشيئة الأب الذي أُرْسِيه أن كلّ ما أعطي لا أتلف منه شيء. بل أقيم في اليوم الأخير لأنّ هذه هي مشيئة أبيّ أُرْسِيه أن كلّ من يرى الابن يؤمن بي تكون له حياة أبدية. وأنا أقيم في اليوم الأخير.» فكان اليهود يندشرون عليه لأنّه قال «أنا هو الخبز الذي يرسل من السماء» [المرجع]

السرطان، كما يجري على ألسنة العامة أن «الأجرب الواحد من العطش يجرب سائر العطش بذلك لا بد من إحداء لشره». بمجرد ظهورها، لا بد من إخراج الحمير من جوار المعجن، ولا بد من قطع اللحم لعين، ولا بد من صرف الحيوان الأجرب عن حظائر الغنم، فلا يعرق البنت كله، ولا يفسد المعجن كله، ولا يعفن الجند كله، ولا يموت القلب كله لم يكن آريوس إلا شرراً اشتعلت في الإسكندرية لكن لأنها لم تُحمد من هورها، اشعل العالم كله بلهبها»⁽¹⁵⁾

يستخدم جيروم صورة «الحمير استحداثاً سبباً» ورادها أمثلة أخرى على انفعال المسدد، ولعلنا نذهب إلى حظيرين لم يذكرهما بولس أولهما حظر اليهود الذين ردوا دعوى يسوع بأنه حر الرب البار من سموات، وحاولوا تمسيد ذلك بحجج رائقة وثانيهما حظر الهرطقة، لا سيما هرطقة آريوس الذي «نشر عبثاً في العالم المسيحي كنه لا يذكر الربا، والحظيئة التي يصممها أمروزياس وصفاً عاماً جداً يعرفها من بأنها حظيئة عقيدية من أولها إلى آخرها، بأنها مشكلة لخروج على الاعتقاد الصحيح وفي هذا يدمع الحظر الخارجي اليهود مع الحظر الداخلي لهرطقة في حظر واحد والافتراق من أي مهتد من المهلك وبحكم تصور التي احتدم جيروم «البار والحمير والعص والمرص»؟ يرى أنه كان يعتقد أن انتقال المعتقدات الباطلة يكون بالافتراق منها، ولم يشرح بالنص سبل هذا الانتقال لا فرق هنا من انتشار النار وبين انتقال الحرب من حيوان إلى غيره وهو مثال يعرفه علماء المفسرين»⁽¹⁶⁾ ويشير التعريض الوحيد بماهية الانتقال الذي أتى به إلى سبل حدوثه في جسم من يصح أنه يسري فيه كما يسري السرطان⁽¹⁷⁾ ولقد استخدم بولس الصورة

(15) (PL 26.402D-403B)

(16) ومثله أن الجرب معد يُعزى إلى المعرفة الشعبية «نما كد في واقع التي صلي الله عليه وسلم والأهربي»

(17) راجع (Demaitre, *Medieval Notions of Cancer*)، نجد تاريخاً أدبياً مقبلاً عن السرطان

نفسها في رسالته الثانية إلى نيموثاوس 2 16-18⁽¹⁸⁾، إذ حذر نيموثاوس من كلام رجلين زاعا عن الحق قائليين إن القيامة قد صارت⁽¹⁹⁾ ربما تفكر جيروم كذلك في كتابات قبريانوس (Cyprian) (ت. 258م) حينًا، وهو من وصف في كتابه كتاب الساقطين (*Liber de lapsis*) خطر التحدث مع من لا يؤمنون بالله فقال «من مثل هؤلاء الناس ما استطعت، احذر أتباع [هذا الاعتقاد] الممبسين، واجنب مخالطتهم إذ يسري كلامهم في الروح مثل السرطان، ويثب حديثهم على العقل مثل العدوى، والألكني من ذلك أن مصيرك مع اعتقادهم الحثيث السام هذا إلى الهلاك»⁽²⁰⁾ وقد ألمعنا أيضًا إلى أنه بكسر في أمهات الكتب ذكر خطر القرب ممن يتحدون معتقدات يسهده، وعالمًا ما يفسر هذا الخطر «بالعدوى»⁽²¹⁾ ولا عجب من أن نجد صورًا مثلها في رسائل بولس وكتابات قبريانوس وجيروم والأهم من كل هو قراءة جيروم نص بولس التي جمعت بين خطر اليهود وخطر هرطقة الأريوسية في زمانه إذ محالطة الاثني من مهلكات الروح، ولا بد من اجتنابها

(18) وَأَمَّا الْأَقْوَالُ الْبَاطِلَةُ الدَّيْسَةُ فَاجْتَنِبْهَا، لِأَنَّهُمْ يَتَقَدِّمُونَ إِلَى أَكْثَرِ مُجُورٍ، وَكَلِمَتُهُمْ تَزْمِي تَأْكِيوُ الْأَيْبَرِ بَيْنَهُمْ هَيْبَائُسَ وَيُولِيئُسَ، اللَّذَانِ زَاعَا عَنِ الْحَقِّ، قَدْ بَلَّيَا «إِنَّ الْقِيَامَةَ قَدْ صَارَتْ» قَائِلِيَّيْنِ إِيْمَانَ قَوْمٍ [المرجمة]

(19) وَنَصَ الْآيَاتِ فِي الْبَوْلَمَانَا هُوَ «وَأَمَّا الْأَقْوَالُ الْبَاطِلَةُ الدَّيْسَةُ فَاجْتَنِبْهَا، لِأَنَّهُمْ يَسْتَدْمُونَ إِلَى أَكْثَرِ مُجُورٍ، وَكَلِمَتُهُمْ تَزْمِي تَأْكِيوُ الْأَيْبَرِ بَيْنَهُمْ هَيْبَائُسَ وَيُولِيئُسَ، اللَّذَانِ زَاعَا عَنِ الْحَقِّ، قَائِلِيَّيْنِ «إِنَّ الْقِيَامَةَ قَدْ صَارَتْ» قَائِلِيَّيْنِ إِيْمَانَ قَوْمٍ»

واستخدام البولمانا لكلمة (serpi) بمعنى «يتقدمون» لاقت للاتباء؛ لأن سحبي الملت جيمس ووتر كلنيسا ترجمت فعل السرطان بالأكمل ولسعه الأمريكي القاسوي لجنيته (The New American Standard Version) وكند سخ حبيثة كثيرة غيرها، كل يترجم المرض بالغرغريا التي تنتشر في الجسم أو تسره أو تأكله

(20) راجع (PL, 4.492A). ويشبه فيه استخدام الفعل (transilire) استخدام الفعل 'أعدى' في العربية، وذلك في أن الاثني يعيد معنى العبور على شيء، مجاورة حد

(21) تجد مثالًا أقدم بالحظيئة السريه في (Seneca (d 39). *On Tranquility of Mind*)، وفيه يصف «سريان الرذائل من واحد ووثها على من يجاوره، وكذلك إيمانها بالمخالطة» راجع (Jarcho, *Concept of Contagion*, 17)

كذلك لا ند من المعرض لاحبار حيروم لكلمة "شرار" إذ كنت فيمان موتون عن طيب وعلم القرن السادس عشر الإيطالي فراكاتستورو، وذهب إلى أنه هو أول من اصطلاح على كلمة شرار للمادة الوسيطة التي تنمى من واحد إلى غيره، وبدا تحدث العدوى⁽²²⁾ ويستخدم حيروم الكلمة مجازاً، لا مصطلحاً، إلا أنه بسط السياق للطريقة التي قد يحدث بها الانتقال من واحد إلى آخر، فيقول "وما هو مثير القدر نفسه هو الكلمة التي اصطلاح عليها للوساطة في نقل مادة مصانة من واحد مصاب إلى عائل كان صحيحاً قبل الانتقال إليها الشرار وكلمته التي احتارها هي اصطلاح في اللاهوت لأدق جزء من الحطينة الأصنية التي خلعت بعد المعمودية، وقد تمجر داخل الإنسان في أي لحظة في دار الشهوة عندما تأتي بما يتعب ويسهويه ومعنى (fomes) بالحرف رفاق الحنث أو الصوفان، وهي في هذا السياق مجاز في محله⁽²³⁾ وقد استخدم حيروم كلمتي "الشرار" و"الحمير" مرادفين، إلا أن يرى ها أن المؤلفين المأخريين قد عرفوا بينهما والفرق في لحظة المعمودية، عندما أوشكت الحطينة الأصلية نسحي وقد طلع الرهاب الفرنسي هايمو هالبرستاتنس (Haymo Halberstatens) (ت 850م) في القرن التاسع بتعريفه على رسائل بولس، فشرح الكلمة اليونانية (azyti) بأنها تعني "بلا خمير"، ومن ثم بلا حطينة⁽²⁴⁾ واستطاع المسيحيون بنوع هذه الحال بفعل المعمودية، والأعم منه، بضحية المسيح نفسه من أحلهم ولا يذكر هايمو في هذه الفقرة كلمة شرار متصلة بالمعمودية، إلا أنه يستخدمها مجازاً على الحطينة⁽²⁵⁾، ويبين

(22) (Nutton, 'Reception of Fracastoro's Theory' 200)

(23) المرجع نفسه 203، و (Nutton, 'Seeds of Disease' 34) يلجح بولس إلى أن مبدأ "نثره الحطينة" قد أخذ به رسمياً في مجمع ترنت (The Council of Trent) سنة 1546م، وهو مجمع حضره فراكاتستورو بصفتة طبيباً ويعود التعبير إلى أوغسطينوس في (356، 43 PL)، إلا أن دون اصطلاح عليها للحطينة التي خلعت المعمودية موجود في تعليق الألفريد سترايو (Walsind Strabo) (ت 849م) على رسائل بولس (PL, 1 448 B-C) وكان يفهم معناه أن السواد بها الشهوة التي تحدث عنها في رومية 7 - 8، وكذا المذكورة في رومية 6 - 2

(24) (PL 17 537A)

(25) (PL. 16.624C. 667C, 118.918B)

أن الخمير لا تعمي الحطينة حصراً، فبسط كذلك تفسيراً مجازياً لإسجبل متى 13 33 ولوقا 13 21، فيقول إن المرأة التي نحدث عنها المسيح تمثل الكيسة التي من حبيها لك ومعرفتها بالثالوث الأقدس كرزت في آسيا وأوروبا وإفريقيا وهي مفاتيح الطعام الثلاثة، وبذلك مال الناس في الثلاثة إلى الإيمان بالمسيح⁽²⁶⁾.

كان أساس النقاشات التفسيرية التي دارت حول معنى الإصحاح الحامس من رسالة كورنثوس الأولى هو الدلالة الرمزية الواسعة والعناية للخبز ونشيهه جسد المسيح ولكي يفهم المرء الدلالة الجارية في أن يكون المسيحيون "غير محمرين"؛ عليه ألا يمتد بصره إلى أبعد من حبر القربان وسر القربان المقدس وظل المفكرون الذين يتبعون هايمو يصفقون مجاز الخمير، فجاء في القرن الثاني عشر رئيس الدير الينديكتيني (Benedictine) روبرت الدويتري (Rupert of Deutz) (ت نحو 1130م) فكتب "يعلّم المعتقد بمحاكاة بيّنة، فيحشا على أن يكون عجياً جديداً، بلا خمير، فكما يمكن أن نجد بحوب كثيرة رعيّاً واحداً، تماماً يمكن أن نصنع من رجال كثر جسماً واحداً للكيسة"⁽²⁷⁾. أي يمكن لمن وقع في الخطيئة من ثم أن يكون جزءاً من هذا الخبز؟ يشك روبرت في هذا، فلا بد في النهاية أن يكون المرء طاهراً حتى يعمّد، وكأن تلك مفارقة، أي أن يلزم الواحد حلوه من الدس كي يتطهّر، إلا أنه تناول لومين من الحطايا، الحطية الأصلية التي ولدت بها، والحطايا التي تركبها في حياتك، مثل الرنا الذي استكره بولس وكأن الاتيين يعيان هذا الخمير القديم الذي يسمي أن يجهته المرء كي يبدأ حياة جديدة. ويشدّد موقف روبرت من هذه المسألة أكثر عندما يمتّص موقفه من الإفحارستيا، من جسد المسيح غير المختمر. إذ كان يعتقد أنه يسمي ألا يؤذن للخطاة بأخذ الإفحارستيا، وهو موقف فيه نظر أو شك يدن عليه على تأثيره في زمانه⁽²⁸⁾.

(26) (PL, 117 536D)

(27) (PL, 170:208A)

(28) راجع في سيرة روبرت (Wesseling, "Rupert von Deutz"). وكتب روبرت بإطّاب عن فكرة الحلوه من الخمير في شرحه على سفر الخروج، وكذا في كتابه (Libro de Divinis

سجد التصريح بوصف الحطية بالعدوى في كلام معاصر روبرت، هيرفيه دي بورج ديو (Herve de Bourg Dieu) (ت 1150م) إذ شرح الإصحاح الخامس من رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس، واستند إلى جيروم وأمبرورياستر، فقال إنه ينبغي للمرء أن يرثي حال أخيه صاحب الحطية، ويحثه من بين غيره لكيلا تدنسهم عدواه⁽²⁹⁾ وحالف روبرت في أنه لم يعرض قيوداً عن يقبل في المعمودية، أو على قوتها في تطهير الحطية⁽³⁰⁾

كذلك يرى استمرار ارتباط آيات رسالة كورنثوس بالمسألة عند معسري القرن الثاني عشر في كتابات ريتشارد سانت فيكتور (Richard of Saint Victor) (ت. 1173م) إذ دل إن حطية صغيرة فقط كافية لأن تعمد الجسم برمته ويشبه هذه الحطية بالشرارة التي تشعل حريقاً في البيت ورثته نائم، فتأتي على من فيه في ساعة، فلا بد أن يكون المرء يظنّ متأنّثاً دائماً لإجلاء اتفه حطية من نفسه كي يظل طاهرًا، وإلا سصب، فيعسد⁽³¹⁾ وكان ريتشارد ملوناً في كلامه في معنى "طاهر"؛ فكثير طهر إيمانه ولم يظهر فعله، وكثير طهر فعله ولم تظهر نيته؛ فكانوا مدينين جميعًا، ولذلك ثمة من طهرت نيته وليس هو طاهر⁽³²⁾

يلمع عرض تفسيرات الإصحاح الخامس من رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس إلى أنه مند رمس أمروياسر وأخذ الاهتمام بمسألة العدوى برداد مع أطراذه قد يبدو في تفسيرات كلام بولس والتعليقات عليه أن العدوى نفسها قد صابت وسط شتى المجازات، إلا أن التفسيرات المبسوطة ها تضع أساساً واقعاً في فهم الإبانات المتأخرة للعدوى في النصوص الإيبيرية التي تقدم تناولها بالتحصص في الفصل الثاني

■ Officiis. راجع (PL, 167.618A-619A. 170.48C-51D).

(29) (PL, 181.859C)

(30) راجع (PL, 181.860B). وراجع شرح بيتر لومبارد (Peter Lombard) (ت نحو 1160-

1164م) على رسائل بولس، سجد رأياً متبايناً (PL, 191.1573B-D).

(31) راجع (PL, 196.258B-259C). وما يقوله في الإصابه فيقال -وقول حق- إن الحدير

حقيني من حيث إن العقل يصاب بالعدوى؛ ففسده (259C)

(32) (PL, 196.260B)

ملحق (ب)

حضور الأشعرية في المغرب

للمدرسة الأشعرية الكلامية دور محوري في الكلام في العدوى الذي جاء في
الفصلين الخامس والسادس، إلا أنه لم يُذكر شيء -أو يكاد- عن السبيل التي
باتت بها مهمة عدد شيوخ الفصلين، أو عن لحظة احتلالها هذه المكانة وقبل
أن أُلصقت إلى مسألة السببية الشائكة ومحطها من العقيدة الأشعرية، سارسم ها
حظوظ سيادة الأشعرية في شمال إفريقيا والأندلس لكي أرسى التأثير المحتمل
لعلم الكلام على السؤال الفقهي في العدوى. يمكن أن يفترض مطمئنين أن
الفتاوى التي جمعها الوشريسي -مثل فتاوى اس لب- ليست إلا عيض من عيض
الفتاوى التي ذهب إليها علماء المغرب في هذه الفترة فإن أمكن البرهنة على أنه
قد اتسع تعلم المذهب الأشعري وتعليمه؛ لأمكن كذلك إذا افترضنا أن مسألة
العدوى قد وصح مفهومها بحديثات كلامية في فتاوى قد اندثرت. ومن العلماء
من ذهب إلى أن المذهب الأشعري كان حركة مهمشة، وأنه كان ثمة تحامل
على من يشتغل بعلم الكلام، إلا أن غيرهم من المتأخرين رد هذا الرأي،
وأثبت أن الأشعرية اتسع تعليمها والعمل بها في المغرب الإسلامي إلى نهاية
عصر دولة الموحدين في النصف الأول من القرن الثالث عشر⁽¹⁾ وقد تبين من
كلام علماء الفصلين الخامس والسادس أن المذهب الأشعري واصل بسط

(1) وقد جاء نايجل (Nagel) بالحجة التي تقول إن الأشعرية على شفا حجرة من الروان سد ■

حججًا من علماء المسلمين - في قسم ليس باليميز من القرن التاسع عشر - من
عدها حججًا موثوقة⁽²⁾

بمقدد مستشرق القرن التاسع عشر الكبير إيدنس جولدتسيهر (Ignaz Goldziher) أنه لم يسر معلّم الأشعرية أو تعليمها في الأندلس حتى القرن السادس الهجري الثاني عشر الميلادي. وربما يتبع المقريري (ب 845هـ/ 1441م) في نسب ودخولها إلى ابن تومرت (ت 524هـ/ 1130م)، إلا أن من العلماء المتأخرين من ذهب إلى أن زمن ابتدائها يعود إلى قرن قبله⁽³⁾ ومن بين أول أنصار المذهب الأشعري في شمال إفريقيا شيخ أحد أعلام المذهب المالكي ابن أبي زيد القيرواني (ت 386هـ/ 996م)، وهو أبو ميمونه درّاس بن

= القرن الحاسم الهجري/ العاشر الميلادي، وذلك في *History of Islamic Theology* 184 195 81 ويوجد فكر مشابه في كتابه "Ibn al-ʿArabī und das 238 3 1 (Aschari-ism) وقد ذهب جورج مفلسي قبل أكثر من ربعين سنة إلى أنه لم يسبق فيوز لأشعرية أو مذهبها في المذهب العقيدة، راجع الجزء الأول من كتابه الأشعري والأشعرية (Ashʿari and the Ashʿarites، 47-4844)، وراجع عن الحصر صفة 36 من الجزء الثاني منه وقد نقد ويلفريد مادلونج (Wilfred Madelung) مقالات مفلسي في (10 Spread of Maturidism and the Turks)

(2) من بين المؤلفات التي ألفت في شأن المذهب الأشعري وعوده في شمال إفريقيا والأندلس في عصر دولي المرابطيين والمرحدين وبعدهما (Idris, Essai) و (Serrano Ruano.) و (Por que llamaron los almohades Los Amoravides y la teologia Ashʿari Lagardere Une theologie) و (antropomorfistas a los amoravides? dogmatique)، وموقف المرابطيين من علم الكلام والفلسفة لمصنّف ديدش، وتطور موقف علماء المالكية بإفريقية من الحوض في المسائل الكلامية وسبهم للعقيدة الأشعرية بنجم الدين البهائي وتطور المذهب الأشعري بالمغرب الأقصى إلى حدود العصر المرابطي لمحمد المعراوي، والأشعرية في بلاد المغرب إلى نهاية القرن السادس الهجري ومفهوم الأدب المعنوية لمبروك المنصوري، رد على ذلك ترجمة دومينيك أوروي (Dominique Urvoy) الأخيرة التي تقدم نسخة دافعة عن البنية الفكرية في المغرب في القرون من العاشرة إلى الثانية عشر، (Urvoy *Pensers d'al Andalus* 165-74).

(3) راجع (78 7 Lagardere, Une theologie dogmatique)، وتطور موقف علماء المالكية لمباني 298 100، والأشعرية في بلاد المغرب للمنصوري 76 وقد افترض المعراوي ما بين متأخر في تطور المذهب الأشعري 137

إسماعيل العاسي (ت. 357هـ/967م)، ومنهم كذلك أبو إسحاق بن عبد الله القلايسي (ت. 361هـ/969م)، وأبو الحسن القيسي (ت. 403هـ/1012م) وعبد المارري (ت. 536هـ/1141م) أن المذهب الأشعري قد شاع في شمال إفريقيا والأندلس مع دخول منتصف القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي⁽⁴⁾ وربما كان انتقال المذهب الأشعري من شمال إفريقيا إلى الأندلس على يد تلامذة أبي عمران العاسي (ت. 430هـ/1038م) الذي رحل سنة 399هـ/1008م إلى بغداد، فأخذ هناك من الإمام العلامة المالكي الأشعري البقلاني (ت. 403هـ/1013م) وعُرف فيسيت لأعداير (Vincent Lagardère) ثمانية عشر من تلامذة أبي عمران الذين كانوا من الأندلس، منهم من له دور في انتقال الأشعرية إليها⁽⁵⁾ يرتبط أبو عمران بطريق أحد تلامذته -تشكيل حركة المرابطيين البربر، وذهب المؤرخ ابن عذاري (ت. 712هـ/1312م) إلى حد أن أبا عمران قد أمر الموحدين بمعاداة البيداء وتأسيس دولة لهم⁽⁶⁾ رد على ذلك أنه قد ثبت غلط الرأي الذي كان سائدًا يومئذ بأن المرابطيين كانوا يصعدون عن المذهب الأشعري، وحتى يحظروه يقول المؤرخ المراكشي (ب. 668هـ/

(4) راجع (Essai", 27-28)، والأشعرية في بلاد المغرب 76 وربما وجدت مذاهب كلامية أخرى في شمال إفريقيا قبل ذلك بمرس كبير من العلماء من يعتقد أن محمد بن سحون (ت. 256هـ/870م) قد أدخل الدراسة الكلامية إلى القيروان في القرن الثالث الهجري/التاسع عشر الميلادي، راجع الأشعرية في بلاد المغرب 86

(5) راجع (Lagardère, "Une théologie dogmatique" 74-78; Idris. Essai" 139) وقادريهما بـ جاء به المقراوي، إذ يؤرخ دخول الأشعرية الأندلس مع مجالس عبد الحق بن عطية (ت. 541هـ/1147م)، راجع تطور المذهب الأشعري 37،

(6) ذهب وُجَّح بن دلو اللمطي المغربي من أعماق سهل سوس إلى القيروان، وأخذ العلم عن أبي عمران، ثم رجع إلى بلده وأسس رباطًا علميًا أسماه دار المرابطيين وكان عبد الله بن ياسين -مؤسس الحركة المرابطية- تلميذ الوجَّاح، وعندما توقف يحيى بن إبراهيم -فقيه اللشونية- في القيروان في طريق عودته من الحج، سأل أبا عمران العاسي أن يحتار واحدًا من تلامذته كي يذهب معه يدعو أبناء بلده إلى الإسلام، فأخبر أبو عمران الوجَّاح الذي اختار ابن ياسين، ربما بموافقه أبي عمران، راجع (Lagardère, "Une théologie dogmatique", 80

1270م) في كتابه المصنف في تلخيص أخبار المغرب إن الحاكم الحريظي علي بن يوسف (الذي حكم في 500/538-1106/1143م) قد أذكر عدم الكلام بعد صغط من فقهاء البلد، إلا أنه لا يؤيد مرعته هذا أي مصدر آخر وكان المراكشي قد حط من أمره بحرق كتب لعرالي وبين معارضة لعدم الكلام، وذلك عبر بذلك⁽⁷⁾، ربما نظرت الصغوة السبسية والعقوبة من المرابطيين إلى الأشعرية بشيء من الريبة، إلا أن هذا لموقف قد أبسى على خوف أن يكون لعدم الكلام أثر صار على عوام الناس، لا على رد لعدم نفسه يمكن رؤية ذلك بوضوح أكثر في موقف ابن رشد الجدل الذي استغناه علي بن يوسف في موقف الشرع من الأشعرية⁽⁸⁾ لقب الحاكم المرابطي ابن رشد بقاضي الجماعة سنة 117م، وكان من أكر الثقات في دولة المرابطين⁽⁹⁾ لم يشتمل هو نفسه بعلم للكلام، وقد صرح في مقدماته بوجسه من تعريض عوام الناس للصحح الكلامية⁽¹⁰⁾ على أنه أثبت في السور التي أحاب بها علي بن يوسف صحة عدم الكلام ومن يشعلون به⁽¹¹⁾ وقد سئل ابن رشد إن كان المالكية كنهم أشاعرة، وإن كان الباقلاني مالكاً، ففرق بين الاعتقاد الكلامي والتدريج الفقهي، وذكر أن المهم عند النظر في عداله، بعدلهم إحاطته بالمعوم الشرعية والظرفق، التي أقربها السنة⁽¹²⁾ أما الباقلاني وابن أبي زيد القيرواني وغيرهم من العلماء الذين

(7) سبب هذا إلى (Serrano Ruano, "Los Almorávides y la teología As'ari" 461-65)

(8) جمع فتاوى ابن رشد الجدل بتعليقه ابن الوردان (ب 543هـ/1148م) راجع (Owald, "Spanien unter den Almoráviden")

(9) خطط لمرابطون هذا اللقب بلقب "قاضي المصنف" الذي استجده المباسيون الذين أرادوا حذر حيوهم، راجع (Lurvy, *Averroës*, 21-22)

(10) نظور المصنف الأشعري للمعروف 146-48.

(11) منتج سيراو: (Serrano Ruano) "بحجة وجهة- على رسم لاعداديه بأن هذه الفتوى قد طمس في المذهب الأشعري"، راجع (483 "Los Almorávides y la teología As'ari") ويؤيد في ذلك السمروي في تطور المذهب الأشعري 147 وأوردوي (Urvoy) في (Averroës, 27-28)

(12) (Serrano Ruano, "Los Almorávides y la teología As'ari" 474)

ذكرهم علي بن يوسف؛ فلا حرم أنهم آمنوا هذه الأصول، وبذلك فشتعالهم
 تعلم الكلام مشروع هنا يبدى ابن رشد حدقاً فقهياً مميزاً، فيحاور التصييف في
 تناوله ما يعتقد أنها المقومات انقطعية لأن يكون الوحد واحد من الأمة¹³

ويذكر حكم أكثر الثقافات فقهية في الدولة لصالح علم الكلام الى
 مشروعيتها في معرب القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، الا أن
 الأهم من ذلك هو مدى إمكان إثبات أن علماء هذه الفترة قد اشتنعوا بعلم
 الكلام ذكرت ذليفا سيرانو (De fina Serrano) أن مر جعه تراحم العلماء منذ
 أواخر القرن الخامس الهجري الحادي عشر الميلادي إلى اربع الثالث من
 القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي تبس أن من تعلم الكلام من
 العلماء لم تلمه العقوبة، بل إنهم كُلفوا بمصت مسؤولية¹⁴ ومن بين القرائن
 الأخرى على اساع قبول المذهب الأشعري اني سبطتها سيرانو هو عات أي
 معارصه لعلم الكلام في قواعد الإسلام التي كتب فيها القاصي عاصر، وابن
 أبي زيد القرواني، وأكثر المشعنين بعلم الكلام وأشهرهم في هذا الزمان أبي
 بكر بن العربي الذي حاور عدد تلامذته اب 250¹⁵ أحد ابن العربي في
 المشرق عن العراقي، صاحب كتاب تصيد، الفلسفة المشهور تهافت الفلاسفة،
 وأحد عن غيره كذلك، وكان ذلك منذ سنة 485هـ 092م إلى سنة 493هـ /
 1100م.

وقبل أن نحول إلى علاقة ابن العربي وعصره من علماء المعرب لعربي

(13) راجع (Hallaq. Murder in Cordoba) مجد مثلاً على فترة من رشد على سبط كلام
 دفين في أصول الفقه فاربه بما جاء في (Uvayy Auerroes. 79).

(14) Serrano Rjano. Por que amaron los almohades antropomorfistas a los
 (almorvides? 819

(15) المرجع السابق 819-820 كذلك كد أبو بكر بن العربي كبير قصاه إشبنيه من سنة
 1174م حتى وفاتها بحب يد الموحدين سنة 48م، راجع (Uvayy Auerroes 21 47).

(16) Serrano Rjano Los Almorvides y la teologia As'ari 48 492 Uvayy Pensers)
 (d'al-Andalus, 165

بكتابات العراقي، علب أن يتذكر أن دراسة علم الكلام تطورت في عهد الموحدين فلم يحرج، المشتعلون بعلم الكلام من انتقال الحكم من المرابطيين إلى الموحدين أسلم ممن دونهم فحسب، وإنما اردد عددهم كذلك⁽¹⁶⁾ أحياناً ما ارتبط هذا التحول الذي في صالح تعلل علم الكلام في الماضي بقصة مؤسس الحركة الموحديه ابن تومرت، إذ أعيد بعد ما أحد عن العراقي إلى بلاد المغرب نشر الأشعرية⁽¹⁷⁾ وقد أعدد العلماء مؤخرًا النظر في العلاقة بين العراقي وابن تومرت وابن رشد، وفي علاقة ثلاثتهم بالأشعرية على أنه ما زال اساع السليم محاوره راد لأشعرية في دولة الموحدين رادها في دولة المرابطيين وتكس أهمية العراقي هنا في كلامه في السية، وفي استقبال كتابه في المغرب الإسلامي ولمؤلفات العراقي تأثير لا حدال فيه في أساع الأشعرية في المغرب كما هو في المشرق، لا سيما تحفته إحياء علوم الدين

أحرق مر بطو الأندلس كتبه هناك سنة 1109م بشرع ابن ماضي قرطبة، المعروف ابن حمدين (ت 508هـ/1114م) الذي أحد عنه ابن تومرت في قرطبة قبل أن يرحل، لأخير إلى المشرق، ويتني العراقي بحسب ما بُلغ⁽¹⁸⁾ ولا تنصح تمامًا أسباب حرقها، تمامًا كما هي الحال مع حرق كتب ابن رشد لحفيد بعد ذلك وقد جاءت ذبعا سيرانو بقول وجه هو إن عماء الأندلس اعتقدوا أن لعراقي يقدم العلم الصوفي على الصفي، إنهم مستنعموا من كتاباته طعًا في مؤثقتهم⁽¹⁹⁾ على أنه إن أخطأ في آرائه الكلامية، فلا لأنه كان أشعريًا، وإنما لأنه لم يكن أشعريًا كما يعني⁽²⁰⁾ وطلع أسير بالاسيوس (Asōn

(17) ارجع (31) *Urvoy Averroës*، وهم يعول أوروي (Urvoy) ولا فرانك مريغل (Frank Griffel) على هذه الأسطورة كثيرًا، راجع (Ibn Tūmārī's Rational Proof) (2:754)

(18) ارجع (30، 47-49) *Urvoy Averroës*، نكت نجد شعبًا أكبر في هذا في (Garden. A10) (Ghazālī's Contested Revival 56-79)

9، (Serrano Ruano, "Why Did the Scholars?")

(20) المرجع السابق 15

Palacios) قبل نحو القرن فتكلم في نقد المازري اللادع للعراقي، وفي تفهيد السبكي بعد ذلك لمؤاحدات المازري⁽²¹⁾ كان المازري - الذي قابلنا شرحه على صحيح مسلم في الفصل الأول - شيعيًا مالكيًا من أصل صقلي، لكنه عاش في المهديّة بإفريقيا⁽²²⁾ أقر بأنه لم تُسج له فرصة قراءه أي من كتب العراقي، إلا أنه سمع كثيرًا عما فيها فبسط هذه النقود - أولًا؛ أن العراقي قد وقع في أخطاء منهجية عندما استشهد بأحدِيث دون أساسها، وعندما ادعى إجماع العلماء في مسألة كن الإجماع فيه على عكس ما ادعى، والأهم أنه نفسه أقر بأنه ذكر في كتبه ما كان يسعى إسقاطه، وأنه أفرط الاستناد إلى المدعيه فقدم العقل على النقل⁽²³⁾ لكن المازري لم يعدّ العراقي واحدًا من الفلاسفة، وهو ما ذكره السبكي بعد قريين من الزمان ذهب السبكي إلى أن لب اعتراض المازري على العراقي هو في الترام المازري الأشعرية، وفي معرفته بشدة قرب العراقي من الفلاسفة إلا أنه دفع هذه الاعتراض عنه بقوله إن العراقي تعلم الكلام قل أن يتعلم الفلسفة، وإنه لم يحاذئ رأس الفلاسفة ابن سينا، بل رماه بالبرذقة⁽²⁴⁾، ثم ينتهي بسط صورة حية عن سبب كون المازري قد أخطأ فهم العراقي، فيقول

فما أشبه هؤلاء الجماعة رحيمهم الله إلا يقوم متعددين سيمية فلو بهم قد
ركبوا إلى الهوي، فوأوا فارسًا عظيمًا من المسلمين قد رأى عددًا عظيمًا
لأهل الإسلام فحمل عليهم وانغمس في صغفهم وما زال في عمرتهم

(21) راجع "Un Faqih Siciliano" Asōn Palacios، وأما من دليل سيرانو إرشادي إلى هذا المرجع

(22) ومصدر أسين بالاسيوس في نقد المازري للعراقي وتفيد السبكي له هو السبكي نفسه في طبقات الشافعية 4 - 122 - 32، (في ترجمة المريني 101 - 182) وراجع في سيرة المازري مقال تشارلز بيلات (Charles Pellat) في (Encyclopedia of Islam, 2nd ed 12 vols) (Leiden: Brill, 1960-2004)، 6 942 43

(23) (Asin Palacios, "Un Faqih Siciliano", 226-28)

(24) المرجع السابق 231-237

حتى قلّ شوكتهم وكسرتهم ومرت جموعهم شدة مدر، وعلق هام كثير
 منهم، فأصابه يسير من دمائهم وعاد سائداً، فأواه يعمل لدم عه ثم دخل
 في صلاتهم وعبادتهم فتوهموا أنهم أثار الدم عليه، فأذكروا عليه هذا
 حال العراقي وحالهم⁽²⁵⁾

وفي الحين ندي أحد فيه المدرري على العراقي قربه من الفلاسفة، كان معاصره
 لأندلسي ابن عربي يشتبه متحونه إلى الصوفية في سوانه الأخيرة⁽²⁶⁾ يرى ابن
 العربي أن شيعته السابق قد راجع عن كل ما ساء، ووقع في خطأ مسهجي
 حوهرى بأ، ذهب إلى حمل التصوف على غير ظاهرها وربط ابن العربي
 بصوف العراقي بالخطر السياسي لذي تمثله الطيبة في المشرق ومرت خارجة
 شتى في لأندلس⁽²⁷⁾، بذلك فعده أن المرانطين لم يعرفوا كتب العراقي بسبب
 بصوفه، وإنما بسبب الخطر السياسي المفسر مسهجه⁽²⁸⁾ وعندما اتبع ابن
 العربي هذه السبيل، مهدداً في مقدمه بالتصوف واصرفه الإسدي عليه لعدد متأخرين
 للعراقي، مثل الخطوطشي (ب 520هـ/1126م)، وابن سبعين (ت. نحو 668هـ/
 1270م)، وابن بيمية (ت 728هـ/328 م)، والشاطبي (ب 790هـ/1388م)،
 وابن خلدون (ب 808هـ/1406م)، واعتماد ابن العربي بأن العراقي قد وقع في
 معارضة الاعتقاد في الأسباب هو ف نه يعلّق ها ولا شك في أنه قد حصص إلى

(25) طبقات الشافعية للسبكي 29، وقد أُدب في ترجمه هذه المقرة من ترجمه آسبن بالايوس

بها، (44) Un Faqih Siciliano

(26) استمد هنا إلى مصاب عيد نمجيد الصغير الحد السياسي في نقد القاضي ابن العربي لتصوف

العراقي وما ذكره ليدليفا سيرانو هذا بمرجع

(27) البعد السياسي في نقد القاضي ابن العربي لتصوف العراقي 182، 189. راجع (Urvo)

32 33 (Averroes) نجد كلاماً في المركات المسيحية في أربيبيات القرن العادي عشر في

الأندلس التي سما عليها بادباطيه في المشرق

(28) بسط ابن العربي مقدمه لعراقي في كتابه المواصم من القواصم وبسط فرائد غريبيل فراء

محبسه لهذا الكتاب رأى أنه نسخة مبسرة من كتاب العراقي بهافت الفلاسفة، راجع

(Griffel, "Relationship between Averroes and a Ghazālī", 55) وأنا شاكر بالأساد

عربيل إرساله لي نسخة من هذا المصنف.

هذا سبيل غير مباشرة لقد ذكر العرالي إمكان معرفة العيب بالوصول إلى حالي المصاء، وهذا شديد الشبه عند ابن العربي بحديث الفلاسفة عن نظرية السيئة وقوة النفس المفترضة بالتأثير في الأحكام السماوية. وعنده كذلك أن العرالي قد أحد بنظرية السببية التي مفادها هو بناء على منطق الأشعري⁽²⁹⁾ وبعد وفاة ابن العربي التي تزامنت مع سقوط دولة المرابطين؛ صعد الموحدون، وكتب كتابات العرالي استحساناً أكر فيهم⁽³⁰⁾ على أن مسألة السببية على الخصوص مسألة يصعب البت فيها، وظلت محل كلام طويل حتى بعد العرالي وابن العربي.

السببية من الأشعري إلى الفيلسوف ابن رشد

كانت مسألة السببية مسألة تتردد على مسار الاعتقاد الأشعري، وظلت محل كلام وساء متكررين لفرة ليست بالقصير من أوائل العصر الحديث وقد ذكر في العقود الأخيرة الكثير عن الأشعرية وماهية السببية في كتابات شمس مفكري الأشاعرة، لا سيما الغرالي⁽³¹⁾ ربما يسع كثير من النبس الذي حوَّط مسأله

(29) البند الثاني في نقد القاضي ابن العربي لتصف العرالي 187

(30) راجع (Griffel, "Ibn Tūmār's Rational Proof" 757-65) نجد تحليلًا متأخرًا لمعلامة التي تجمع العرالي وابن تومرت والأشعرية. وراجع (Urvoz Averroës 49, 52)، نجد نظره مختلفة، اختلافًا جوهريًا عن علاقة العرالي وابن تومرت ووحدة من بين المسائل لكثيرة التي يختلف فيها الرأيان عن ابن تومرت هي مدى تأثيره بالمعبرة، يرى أورفوي أنه متأثر بالمذهب المعتزلي أكثر من الأشعري (52)، إلا أن عريجيل يره وقد شككه لأشعرية والفلسفة السان أحدهما في المدرسة النظامية ببعد وفي الكلام عن الأشعرية في شمال إفريقيا في القرن الثامن الهجري/الربيع عشر الميلادي - لا سيما في كتاب ابن عرفة ، راجع (Ghrab, Ibn 'Arafa et le Malikisme)، ومقالة العقل عند ابن عرفة في كتاباته

(31) الأدبيات التي طلب في هذا الموضوع عامره، وليست المؤلَّفات الآتية بالجامعة (Frank "Structure of Created Causality" و (Courtenay "Critique on Natural Causality" و (Goodman "Did al-Ghazālī Deny" و (Wolfson, *Philosophy of the Kalām*) و (Causality" و (Gimaret *Théories de l'acte humain*, esp. 168-70) و (A. on, "al-) و (Halevi "Ghazālī on Causality" و (Perler and Rudolph, *Occasionalism*) و (Theologian's Doubts" و (McGinnis, "Occasionalism, Natural Causation, and")

الإنسان وبسببها في سائر الطبيعة، ذلك أن «السببية الوحيدة المؤثرة في علم الكلام على الحقيقة هي سببية الفاعل الذي يوقع فعله معلوم وقصد وإرادة، فيستخدم مبدأ الكسب/الاكتساب إذاً في وصف علاقة هذا الفاعل المحدث بفعله دون الحوادث التي لا تسبب لهذا الفاعل»⁽³⁵⁾ أما السببية التي هي جعلُ الله تعالى في شيء قدرةً محدثة على التأثير، فليست في الصواعل غير العاقلة كالمرض مثلاً

وكان المحرج الأشعري من إشكالات النسبة في العالم الطبيعي هو مفهوم العادة فعادة الله تعالى التي أجراها في القطن والبار هي ما تحرق الأون عند ملاقة الثاني، أو في الحيوان يمرض عند ملاقاته حيوان مريض آخر، إلا أنه لا علاقة بين ما يُعتقد من وبين خصائص البار أو قدرة المرض على نقل نفسه، وإنما هي العادة التي أجراها الله تعالى بموقع المشاهدتين على التساوي يسب هذا المفهوم إلى فناء الأشاعرة قدم من حرم (ت 456هـ/ 1064م)، وإن سبب فيما بعد إلى الأشعري نفسه⁽³⁶⁾ إن العادة مصها لا تحرج الأسباب تماماً فيمكن في النهاية أن يمرض عدة الله تعالى بوقاع، لداء بمقارنة الحيوان المريض بأنها فعله بطريق هذا الحيوان، فتكون هذا الحيوان وساطةً لفعله⁽³⁷⁾ على أن طريق الاستدلال هذا يتعرض مع الدافع من إدخال مفهوم العادة الرعة في صون وحدانية الله تعالى مع يكار أي حاسب لصحة حجج الطوائف أو المعتقدين في القنوب الطبيعي وعادة الله حاصرة في لب ما بات يعرف بمبدأ جريان العادة (Occasionalism) عند الأشاعرة وهو في صورته النامة الاعتقاد

■ «فقط ليس حاداً- للسببية في الإنسان مع إقرار بكثرة محيطة عن يداع الله تعالى لكل الحوادث»؛ ذلك كأن ماأه هو عدم استيعاب معنى مصطلحات الإشكال اسماءً يراً أكنأ كما أولها أصحابها، وقد رأينا كذلك عدم حصر اشكله في حدودها بصوراً وكتابة»
(35) المرجع السابق 26 يقول فونك إن الأشعري لم يفسر الأسباب في طبيعته، إنه فقط لم يتكلم بها

(36) (Wolfson, *Philosophy of the Kalam*. 544-46)

(37) راجع آراء ديوسي الشدة في الفصل الخامس

بأن الله سبحانه يخلق كل حادث وعارض في كل لحظة، ولا علاقة سببية بين شيئين ومن محاور جريان العادة الشك العميق في الحس، والاعتقاد بأن الماعز الحق في الحادث لس في عالم الشهادة ولا يُدرك إلا بفهم سبل بقاء الله تعالى لموجود وقد عانى العلماء في صط مقصد الأشعرية من مصطلح 'العادة' في كتبهم، لا سيما في الكتب المؤثر للعراقي، الذي أخذ من كتاباته مثال العطر والنار

والعراقي عند كثير من العلماء المتأخرين مدافع للرد الأشعري للأسباب بلا مدارج جاء إريك أورمسي (Eric Ormsby) بدرسه لاعتماد العراقي بأن هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة⁽³⁸⁾، يقول فيها "بكر المتكلمون -بشبه اتفاق- أي اقتراح ضروري س الب والمب، إذ يقول العراقي "الاقترون بين ما يُعتمد في العادة سبباً، وبين ما يُعتمد مآلاً، لس ضرورياً عدد"، إلا أنهم لا يفرون من ذلك بكون بعض المصدفة المحضة وإنما الكون هو المعبر المباشر للإرادة الإلهية فكل الموجودات فيه من خلق الله تعالى بلا وسطة، خلقها لحظة بلحظة وما يبدو لب سادقاً وانتظاماً في جريان الأشياء هو على الحقيقة من خلق الله المصل للموجودات كلها، ذرة ذرة، ولحظة بلحظة"⁽³⁹⁾ وحتى قل أن يكسب أورمسي هذا سنة 1984م، فمن العلماء من أبدى شككه في كفاية تفسر العراقي في مسألة السببية، ومن المتأخرين منهم من أبدى شكوكه⁽⁴⁰⁾ تحالف الفخرات التي استشهد بها شى العلماء من كتابات العراقي في صوغ حججهم، إلا أن جل الأحد والرد قد انكر في الفصل السابع عشر من

(38) بلنج إلى القول المنسوب إلى العراقي "ليس بالإمكان أبدع مما كان" [المترجمة]

(39) راجع (3) 212 (Ormsby Theodicy in Islamic Thought) لكن فاره بصلاح أورمسي

الأخيرة في (77-86) Ghazali

(40) راجع مع دراست آلم (Alon) وكورتيناى (Courtenay) وهليبي (Halevi) المذكورة قف

(778) "Griffel. Ibn Tumar's Rational Proof" ويأتي مايكل مرموره على رأس من

يرفضون كون العراقي أشعرياً مبقاً بمدع جريان العادة، راجع له ("al-Ghazali's Second")

"Causal Theory"، و"al-Ghazali on Bodily Resurrection and Causality" راجع

كملت (Kuikonen. "Plenitude Possibility and the Limits of Reason" 543

تهافت الفلاسفة، وفيه يأخذ الغرالي على الفلسفة الأرسطية عدم فهم السببية يقول كورتيناى إن الغرالي افترض مسلكين للسببية أما ثانيهما؛ فخلق الله تعالى فيه في كل صفة تؤول إلى المسبب، ويستمر إيفاءها لهذا المسبب على العادة ما لم يعرض عليها عارض⁽⁴¹⁾ ولا يفهم من ذلك علاقه لزوم، وإنما هي علاقة خلقها الله تعالى على سبيل الاحتيار، ويمكن أن يفقدتها متى شاء. لكنه يرى أن أممها أساساً لأن يقول -على استحياء- إن عند الغرالي مدحلاً لفكرة النظام الطبيعي الذي يكون للأسباب فيه قدرة محدودة أما عودها؛ فركز على تهافت الفلاسفة، وإن استند كذلك إلى بصعة كتب أخرى له، منها الإحياء، فذهب إلى أن الغرالي نقد الفلاسفة، لكنه رد ذرية المبدأ الأشعري القديم في جريان العادة، فلم يقل فكرة الطبائع الأرسطية التي تعرف الصور، وافترض الحلقة في الأشياء، وأن لبعضها تأثيراً في بعضها ما دام حاضراً في الدهر أن مبدأ كل مسبب وسببه على الحقيقة هو الله تعالى⁽⁴²⁾. وإن أخذنا بقول غودمان وهي مسألة سأعود إليها -فعندما الغرالي أشعرياً، فلا بد من أن نفهم الأشعرية فهماً أوسع بكثير من فهمها الذي تكون عنها حتى الآن، ولا بد من أن نعزلها عن مبدأ جريان العادة الذي يعرف تعريفاً محدوداً صيقاً⁽⁴³⁾.

وقد ذكر أكون على لمة محتلفة؛ فس أن الغرالي أقر بوحود وسائط من عالم الغيب مثل الملائكة، وذلك مع قوله إن الله تعالى قد خلق المعجرات بتعبير صفات طبيعية في الأشياء. فبجور أن يلقى سي في النار فلا يحترق، إما بتعبير الله تعالى صفة النار فلا تتعدى سحوتها إلى بدنه، أو يحدث في بدن النبي صفة تدفع أثر النار⁽⁴⁴⁾ وكان الغرالي هذا يفتي على مفهوم "طع" الكاش

(41) (Courtenay, "Critique on Natural Causality", 86) امر

أي ما لم يعرض الله هذه العادة [امرجة]

(42) (Goodman, "Did al-Ghazālī Deny Causality?", 08-9)

(43) المرجع السابق 115-119

(44) (Alon, "al-Ghazālī on Causality", 401 3)

باسم مختلف هو «صفة»، وهي ما يعبرها الله تعالى متى شاء، إلا أنها تؤثر على العادة بحسب الحقائق التي جعلها سبحانه فيها أما ولفسون (Wolfson)، فقد س ك ذلك أن العربي يستخدم مفهوم «الشرط» أحياناً بدلاً لـ «السب» أو «العلية»⁽⁴⁵⁾ جاء بيرلر (Perler) ورودولف (Rudolph) مستعراً مبدأ الذي حول مبدأ حريان بعادة في التفكير الإسلامي والأوروبي، واستند إلى مقال عودمان ودها إلى أن العرالي -في توليف بين الأشعرية والعتسفة- أبكر الجوانب الدرية في مبدأ حريان بعادة، وأقر بالمفكره الأرستطية بأن للصور طابع⁽⁴⁶⁾ وقد تكلم هاليفي (Halevi) في إقرار العرالي بجانب كبير من انسيه، إذ أقر بصورة من السية انطعه في المثال كلها حلا ثلاث خلق العالم، وصدق الله تعالى، وإحساء المبدأ⁽⁴⁷⁾، وحسب في هذه ثلاث لم يستعد فيها فعل الله تعالى بالوسائط⁽⁴⁸⁾ كذلك استد عربيل إلى حر مؤلفات فراك، وبين أن العرالي قد فهم أن أشياء مثل معتقدات المرء هي ساح مجموعة اسباب⁽⁴⁹⁾ ثم يجاور ماكغينيس (McGinnis) سهاقت الفلاسفة إلى المقصد الأسى والاقتصاد في الاعتقاد، فيؤكد أن العرالي أبد مبدأ معدلاً من حريان بعادة، فرق فيه بين لصور الحدثة (التي بها قوة دعة والي بها قوة منفعة)، فأبكر الأوبى، وأثبت ثنائية من أجل الإنماء على إمكان المعرفة مع جعل لله تعالى في كل صور ملكه التاثر في عمرها⁽⁵⁰⁾ ورجع غريغيل إلى ناول مسألة السبية في فكر

(45) راجع (Wolfson, Philosophy of the Kalam, 550) وقد ذكر الفيلسوف من رشد بعد ذلك

مبدأ العرالي إلى إدعاء «الأسباب» من جديد مصطلحات مختلفة

(46) (Perler and Rudolph, Occasionalism, 102-4)

(47) (Halevi, Theologian's Doubts, 28)

(48) انظر مرجع السابق 38 39

(49) راجع (Griffel, Ibn Tūmār's Rational Proof, 778) وراجع (al-Ghazālī, *Id.*)

(50) 141 46 Ghazali، تجد ملاحظ العرالي في عبادته بأبهر الأدوية بقدر عبادته في الكسب

للأعمال العباد

(50) (McGinnis, Occasionalism, Natural Causation, and Science, in al-Ghazālī, 462-)

(63)

العرالي بإسهاب، وذلك في دراسته المعصلة المحدثة عن العرالي علم الكلام الفلسفي عند الغرالي (*Al-Ghazālī's Philosophical Theology*) التي يسطر عليها لمحة ناعمة عن الأحد والردي آراء العرالي في الكويدي، وتمحيصاً واثلاً لاستخدام العرالي تشبيه الساعة المائنة في تبيين فهمه للأسباب وتعصيده⁽⁵¹⁾

وسط هؤلاء المؤلفون استهادات وعللاً لإثبات اعتقاد العرالي في السمة يشهد بأن العرالي لم يأت قط برأي واضح جامع يرحح الأسباب لأسباب التي يفهمها عموم الناس اليوم على الأقل⁽⁵²⁾ وإن أتى؛ فيصعب فهم سبب أن كنهه كانت متصلة بفهم موروث لمدأ حريد العادة، وقد طلت على اتصالها عند بعض العلماء وبه المارري إلى سبب من أسباب تعبير العرالي الملتبس عن أفكاره وبقده كما ذكرت آنفاً- أن العرالي أقر بأنه جاء في بعض كتاباته - وهي إحياء علوم الدين في هذه الحال - بما كان ينبغي ألا يجيء به ورسمه لاعتراض العرالي علاقة بكتابه لمفهوم كثر بأسلوب مثله شارحه وباعده الذي جاء بعده، وهو الفيلسوف ابن رشد⁽⁵³⁾

كتب ابن العربي تلميذ الغرالي في العقود التي تلت وفاته، فالتحق موقفه أوضح لا محالة من مسألة الأسباب⁽⁵⁴⁾، إذ استخدم مثال العرالي ما احتراق الشيء عند ملاقاته النار، فأقر بذلك بوجود حوادث مشاهدة تجري على العادة، إلا أنه أنكر أن لما يُعتقد سبباً تأثيراً على الحقيقة وعنده أنه إن لم يكن للشيء

(51) (Griffel, *al-Ghazālī's Philosophical Theology* 236-41)

(52) فإن هذا بتعليق حديثي عن ماهية تهاافت الغلاسة، إذ يقول "لم يكن بعد ما هم به هو بسط حجة كلامية موحدة بلا تفكير وهو مهم لا بسبب اعتماداته لدانية، وإنما بسبب السبيل التي أسس بها اعتقاده الكلامي مقبل التعدي وإن أيهم هذه المنظور عبا اعتماد العرالي؛ فهو بين ماهية النص"، 38 "Theologian's Doubts" راجع كذلك (Perler and Rudolph *Occasionalism* 106)

(53) راجع ("Griffel, Relationship between Averroes and al-Ghazālī")؛ يجد كلاماً عن ابن رشد دليلاً مؤيداً لعرالي

(54) وقد أعدت في آراء ابن العربي عن السببية من آراء أبي بكر العربي الكلامية لعماد عدلي 1

علمًا وإرادةً، فلا يمكن حده مؤثرًا في شيء. وليس ما تطفله حواسنا إلا صورة الآخرين، لا ارتباطات به. ومن يعتقد في ارتباط الحوادث إما جاهل - في حال العوام -، وإما كافر مثل فلاسفة والمجمين⁵⁵ وفي هذا التصيف لمحله لنا باعتقاد العممي في الأسباب وحطاً العوم هو التناهل في تصديق بصورتهم، أما عطف الطائعين والفلاسفة فهو في اعتقادهم في الطبع، أو في طبيعة الأشياء.

ويستند ابن عربي في بذكره أن ملائكة طائع وسلاطاً إلى ما قبل بحث في علم الكلام ضد القرب الثالث الهجري/للتاسع للملاوي في ما طرأ من معونه ومعارضتهم وقد كتب ماري برنارد (Marie Bernard) في فكرة الصع سل إلى تصور منكنه السبب ويوجد محرر لها⁵⁶ وإن صحت شتى الأفياء لفكرة الطبع في شرح كثر من المعونه لعللاقة بين أعمال ابعاد، فقد رذ الأشاعره مدحهم في القرب الرابع الهجري/العشر الميلادي⁵⁷ وإذ إن كل شيخ من شيوخ الأشاعره قد سطر بعده هؤلاء 'أصحاب الطائعين' فحقق سرد فقد ابانفلاسي الذي استشهد ابن العربي برده لطائعين، والذي كتب كتاباته من بين أوائل مؤلفات لأشاعره التي وصلت الأندلس والمغرب. يحج البانفلاسي في كتابه كتاب التمهيد على قدره مفهوم الطبع على شرح السنة هكذا⁵⁸

- للمعنى⁵⁹، ما موجود أو معدوم.
- فإن كان معدومًا؛ فليس بشيء؛ لأن العدم لا يحور أن يفعل شيئًا

(55) راجع لاس العربي أحكام القرآن 3 1082، وعلمونه الأحودي بشرح صحيح الترمذي 7 234-235

(56) Bernard, "La critique de la notion de nature" 63.

(57) راجع المرجع السابق 64-71، و (Wolfson, *Philosophy of the Kalām*, 560-77)، بعد كلامًا في لأفهام بمعربية للطابع، وكيف صحت في كلامهم في السبب

(58) Bernard, "La critique de la notion de nature" 75-78.

(59) يراد بالمعنى هنا الطبيعة التي رغم فلاسفة الطبيعة أنها اصناف للعالم، أو أنه وجب حدوث العالم عن وجوده [المرحمة]

● وإن كان موحوداً، فهو إما محدث أو قديم

○ وإن كان قديماً، فالحوادث الكثيرة عنه قديمة، أي أزلية، فلكون العالم حينئذ قديماً، يعمش بالطبيعة التي خلقتها، وهذا محال، فلا يصح أن تكون الطبيعة التي كانت عنها الحوادث محدثة

○ فتعهم من ذلك أن الله سبحانه هو المعنى القديم، لكنه يحدث أفعاله في زمان كات قلبه عدماً

● ولا يعني هذا أن الله تعالى هو المعنى في أفعال العباد (ويستند القلائي إلى مدأ الكسب للخروج من هذا الإشكال)

● إن قلت إن الطبع القديم الخالق هو شيء حي عالم قادر؛ أقررت بالحق، وهو الله تعالى صانع العالم، وتسميته "طبيعاً" محذور بالشرع، وإن لم يحظره العقل

● وإن قلت إن الحوادث تنشأ عن طبع محدث، استدعيت تسلسلاً غير منه من الطوائف المحدثه، وهو محال لأنه لن يدرك طبعاً قديماً آنذا

يمكننا أن نرى في تفهيد القلائي لوجود ضائع أخرى مع الله تعالى سائح قريب سقوه من الجدال الكلامي في عدم الإسلامي يد قال المعتزلة والفلاسفة بعدم العالم، أما أهل الحديث، ثم الأشعرية من بعدهم؛ فاشتوا بعدم الله تعالى وحده إنشائاً قطعاً، وهم بذلك يؤكدون محالته الخلق لحلقه مطلقاً وجانب من هذه المحالته هو في القدرة على الكون فاعلاً على الحقيقة، وهي قدرة فاصرة عني الله تعالى، فهو وحده فوق العوارض، وله وحده العلم الحق، وله وحده الإرادة الكلية. ولزم أي معنى لمعارضة هذا الرأي سبط فهم لطباع يمكن أن تكون أسباباً أو عدلاً إم أن يكون شديد الدقة، أو أن يفرض بديلاً سائماً لا يخالف وحدانية الله تعالى⁽⁶⁰⁾ وهما شرطان وقتهم كتابات الفيلسوف ابن رشد

(60) راجع (Mornson, "Portrayal of Nature") تجد مثلاً عن حجة دقبة لكون بعض المظاهر الطبيعية مثل المطر أسباباً ذات تأثير

(ت 595هـ/ 1198م)، إلا أنه لم يكن لملاحظته في مشكلة السببية تأثير كبير عاصروه من العلماء أو فيمن تبعوه، أو يكاد⁽⁶¹⁾

قد أكد هرايث عريمل التشابهات بين ابن رشد الحفد والعراقي حتى مع شدة بعد الأول للثاني⁽⁶²⁾، وجاءت من تفسيره هذه الشبهات هو السياق السياسي كان ابن رشد في الثالثة والعشرين من عمره سنة 1149م، عندما انتزع الموحدون قرطبة من يد المرابطين، مما لبث أن سعى إلى محل له في المنظومة الجديدة فصرح بصفه في مذهب سببه الموحدين كتب طوال مسيرته العلمية بصغة مؤلفات عن كتابات مؤسس دولة الموحدين ابن بومرت، ولم يبق من شيء، وحرّم في شرحه على جمهورية أفلاطون المرابطين سلف الموحدين⁽⁶³⁾ وعمل في حياته تحت الموحدين، فكان فاصباً لإشبيلية (1169-1171م). وطبيباً للسلطان الموحدي أبي يعقوب يوسف من سنة 1182م وحتى موت السلطان سنة 1184م وما زال لا يصرح سبب عطفه الشظوة عندهم سنة 1195م، عندما أحرق كتبه في قرطبة وبقي إلى البقاء، إلا أن حكيمته تعدد الآراء عنه تفصيل دراساته في زمانه أكثر من كونها حادثة إليه⁽⁶⁴⁾. ذلك أنه أُنْجِد إلى منصب ذي مكانة وسلطة قبل وفاته في مراكش سنة 1198م

قبل أوروغوي في دراسته لسيرة ابن رشد الحفد من وزن الصلة بين مؤسس الحركة الموحدية ابن بومرت وابن العراقي، وأكد في المقابل أوجه الشبه بين

(61) بسط كوغان (Kogan) أفضل تحليل لسببه في مؤلفات ابن رشد الحفد في *Not and the Metaphysics of Causation*

(62) (Griffel) 'Relationship between Averroes and al-Ghazālī'

(63) راجع (Urvoy Averroes 75, 41, 57) وقد صاغ ابن العربي لشرح على ملاحظته ربه بسبب عدم اهتمامه بالأحياء المتأخرة (152)

(64) يفترض أوروغوي أن تحرير ابن رشد ويضعه غيره كان محاولة من بعض عباده بتسوية لتثبيت تأثيرهم الذي كان في دولة المرابطين من جديد ورأى أصحابه سراحه متحرراً أن إسقاط ابن رشد كان بعيد حق، عبد عاصي القرن الثامن الهجري/ رابع عشر ميلادي الباقى الذي كان يعرف لعهد قريب ماباقي راجع المرجع السابق 179 67

فكري ابن تومرت وابن رشد⁽⁶⁵⁾ وسعد عريميل تصورًا مختلفًا، فإن لم يربط ابن تومرت بالمرالي؛ فقد ارتبط عنده بالبيئة الفكرية في المدرسة النظامية بسعد، المدرسة التي كان المرالي يقيم مجالس العلم فيها⁽⁶⁶⁾ ومع تعليقات عريميل على الاختلافات البتة بين كتابات ابن تومرت والمذهب الأشعري الذي لاقاه فترة تكوينه ببسداد؛ فهو يندى صلةً واصحه بين الأشعرية التي أحذب عن المرالي وبين فضل العقيدة الأشعرية على ابن تومرت، وبين ديوخ مؤلفات المرالي في دولة الموحدين وبعض الطرف عن الحال العامة في ذلك الوقت؛ فلا شك أنه كان لاس رشد رأيًا يحط من الأشاعرة على العموم، ومن ردهم للنسبة على الخصوص

يرى مذهب جريان العادة الذي طرحه كشر من الأشاعره أن الله تعالى فاعل في كل حادث بكل لحظة، إلا أن ابن رشد ربط اعتماده في قدم العالم بقدوم الأسباب التي خلقها الله تعالى، فكل من طع مقل به⁽⁶⁷⁾ ويمكن رؤية مدى انفصال ابن رشد عن الاعتقاد الأشعري في دهايه إلى أن ينكار الأسباب يقتضي إنكار المعرفة نفسها؛ فكيف يعرف المرء أي شيء إن لم يعرفه بأسبابه؟ وما يرد النزعة الأشعرية إلى الشك في إدراك الحسن، ويثبت في المقابل نزعة تعاؤلية عن إمكان المعرفة الشرية فطلع كتابه فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، وهي فتوى في الموقف الشرعي من الفلسفة، وأبدي مدى هذه النزعة في فهمه الآية آل عمران: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو

(65) المرجع السابق 38، 52، 39.

(66) (Giffel. Ibn Tumart's Rational Proof, 753-64)

(67) راجع (Kogan Averroes and the Metaphysics of Causation, 45, 48) وراجع كذلك

(Gómez Nogales, "Teoría de la causalidad", 126-27)

الألباب (7) ﴿٦٨﴾، إذ الاحتيار عند ابن رشد هو وصل القروءة في «وما يغتم تأويله إلا الله» بما بعده «والرأسخون في العلم»، دون الوقف عليها كما ذهب إليه جن المفسرين، وبذلك يفترض إمكان إدراك المعرفة الشريعة مرئياً قريباً من علم الله تعالى أي أن تمام فهم القرآن الكريم، ومن ثم العالم نفسه، فدخل في إدراك الإنسان. ومن نظرة ابن رشد هذه يسهل رؤية سبب تأكيد أهمية الاعتقاد في الأسباب، أتم بين الله تعالى في لقرآن الكريم أنه خلق بأسباب عندما كان به خلق للإنسان من علة^(٦٩) فلا بد لمن يمكنه إدراك اقتدار الصوري من العلم من أن يحاول فهم طبع الواقع وعندما أذكر متكلمو الأشاعرة السية؛ فهم بذلك وقعوا لواحظ فرصه الله تعالى على أهل العلم ولأنهم استكروا بأن مسلكهم في التأويل هو المسلك الشرعي الوحيد؛ فصيح إذا أن يُرموا بالتحسف مع المسلمين^(٧٠)

تمة

كانت آراء الميروف ابن رشد في السبب وعلم الكلام آراء شادة لم تلق شديداً حتى عهد علماء دولة الموحدين ومن تعهم سعى نفسه فيسوقاً، وكان فلاسفة زمانه على قنهم قد احتاروا طريق المطابقة البرانية مع التحصيل الجواني^(٧١). ولم يُمن متكلمو القرون من السبع الهجري/ الثالث عشر الميلادي إلى التاسع الهجري/ الخامس عشر ميلادي في الأندلس وشمال إفريقيا مكتباته، وظلوا

(٦٨) أسند هذا إلى تحليل دي ليبرا (de Libera) في مقدمته لابن رشد (31 Averroës) راجع فصل المقال، 121-22؛ بعد نصاً عربياً في الموضوع نفسه وراجع (Wild, "Self-Referentiality of the Qur'ān") تجد مقارنة بين فهم ابن رشد لآية آل عمران، وبين تفسيرات أخرى

(٦٩) (Kogan, Averroës and the Metaphysics of Causation, 62-63)

(٧٠) المرجع السابق 52، ذكرها بالنص العربي والترجمة الفرنسية في (Averroës, Averroës, 164)

(٧١) راجع (Stronmsa, "Philosopher-King or Philosopher-Courier?") مجد كلاماً في تصور فلاسفة الأندلس عن الذات.

على نقلهم مبدأ الأشاعرة في جريان العادة، وإن تعاونت أفعالهم لما يقتضيه، ولما إن كان موافقاً وجود الأسباب أم لا. وقد جاء الكلام آنفاً في أن كثيراً من العلماء يومئذ قد ذهب إلى أن العرالي استطاع أن يُدخل فهمًا لنسبية الطبيعية في الاعتقاد الأشعري، واستطاع فقهاء متأخرون عنه مثل اليوسي والعلاني وحمدان حوجة أن بسطوا ما يشبهها من الحجاج، ذلك وإن لم يستند أي منهم إلى العرالي صراحة. وقد عظم في دراسات ذلك الزمان إعمال قدرة الاعتقاد الأشعري على الإحاطة بأفهام دقيقة للنسبة تثبت لله تعالى وحده الفعل والتأثير على الحقيقة ويمكن عرو حاسب من هذه السقطة إلى شح دراسات علم الكلام بعد القرن السابع عشر الهجري/ الثالث عشر الميلادي⁽⁷²⁾ على أنها من حاسب آخر تعود إلى عاية دفاعية -عالبً عند العلماء العرب- إلى رد مبدأ جريان العادة الأشعري؛ لأنه سبب في الركود الفكري المشاهد في العالم العربي في القرنين التاسع عشر والعشرين وإد واجه مفكرو العرب عقبة الاستعصاء وحجج نفوق أوروبا الفكري على العالم الإسلامي لأنها تناصر النجزيه العقلية، كان الأيسر لهم أن يلتصقوا إلى شخصه اس رشد فبعدها شخصه عقلانية عربية أُعطل فكرها من أن يستجدوا تراث شيوخ الأشاعرة الذين أثبتوا التسبب الطبيعي⁽⁷³⁾

(72) راجع تعليق وير (Winter) في مقدمته لمكاتب (Cambridge Companion to Classical Islamic Theology 5).

(73) راجع (von Kügelen, Averroes und die Arabische moderne, 360-85)؛ نجد قراءة لتنظيم حرب من القرن العشرين يعزرون الخلاف بين العرالي واس رشد على السبيل

المراجع

Arabic Primary Sources (Including Translations)

- Abū Dāwūd. *Ṣunan Abi Dāwūd*. Beirut: Dār al-Jī, 1991.
- Averroes (Ibn Rushd). *Averroës. Discours de sive*. Edited and translated by Marc Geoffroy with an introduction by Alain de Libera. Paris: Flammarion, 1996.
- Al-'Aynī. Ibn Mūsā Badr al-Dīn. *Umdat al-Qārī fī Sharh al-Bukhārī*. 1 vols. Istanbul: Dār al-Tibā'a al-Āmra, 1890.
- A-Bājī. Abū Walīd. *Al-Muntaqā Sharh Muwatta' Mālik*. 9 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyya, 1999.
- A-Banānī. Muḥammad b. al-Hasan. *Risāla fī Tawḥīd al-Tawḥīd*. A. Khazāna al-'Ammā. Rabat no. d1854. folios 44-48.
- Al-Baṣrī. Abū al-Ḥusayn. *Kaṭīb al-Muṭamad*. 3 vols. Damascus: Al-Maḥad al-'Ulū al-Farāsi li-l-Diraṣāt al-'Arabiyya, 1965.
- Al-Bukhārī. Muḥammad b. Ismā'īl. *Ṣaṭīḥ*. 7 vols. Beirut: Dār Ibn Kaṭhīr, 990.
- Al-Burzulī. *Fatāwā al-Burzulī*. 7 vols. Beirut: Dar al-Maṣārif al-Islāmī, 2002.
- Al-Dhahabī. *Al-Tibb al-Nabawī*. Cairo: Sharikat Maktabat wa Maḥa' al-Mustafā al-Bābi'a al-Halabī, 1961.
- A-Fīlālī (a. Fūlālī). Muḥammad b. Abi al-Qasim. *Risāla fī ma' Ḥallā bi-Ardhūn fī al*. Al-Khazāna al-'Ammā. Rabat no. d2251. pages 49-79.
- Al-Gharāsi. al-Arabī al-Mashrafī. *Aqwāl al-Matā' fī al-Faṣṣa al-Tawḥīd*. A. Khazāna al-Mahkriyya. Rabat no. 2054. folios 1-131.
- Al-Ghazālī. *Al-Ghazālī Faith in Divine Unity and Transcendence Providence*. Translated by David B. Burrell. Louisville: Fons Vitae, 2001.
- Al-Hafīmī. Ibn al-Hasan. *Kaṭīb al-Muḥd, fī Shu'ab al-Ḥuḥ*. 3 vols. Beirut: Dār al-Fikr, 1979.
- Hamdān Khoja. *Ithāf al-Munṣif wa l-Udabā fī al-Ithār al-ma' al-Wab*. Algiers: A. Sharika al-Wataniyya li-l-Nashr wa-l-Tawzīf, 1968.
- . *Le miroir*. Paris: Sindbad, 1985.
- Ibn Abd al-Barr. *Al-Istidhāk*. 9 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyya, 2000.
- . *Al-Tamhīd li-mā fī Muwatta' min al-Ma'ānī wa l-Asnād*. Edited by Su'ād Aḥmad A-'arīb. 26 vols. Tetouan: Wizārat al-Awqāf wa-l-Shu'un al-Islāmiyya, 1967-92.
- Ibn Abi Jamra. Abd Alāh. *Bahyat al-Nufūs*. 2 vols. Beirut: Dar al-Ilm li-Ma'ayin, 1997.
- Ibn 'Alī Junūn. Muḥammad b. al-Madanī. *Karām al-'Ammā alā Ḥadīth al-Adwā*. Al-Khazāna al-'Ammā. Rabat no. d640 (79). pages 46-110.
- Ibn Abi Zayd. *Al-Risāla*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyya, 2005.
- Ibn Aḥmad al-Hājj. Muḥammad. *Mas'ala fī Ḥukm al-Adwā*. Al-Khazāna al-Mahkriyya. Rabat. Az 12.369. folios 79-95.

- Ibn 'Aība. Ahmad Sulūk al-Durar fī Dhikr al-Qadā' wa-l-Qadar. Al-Khizāna al-'Amma. Rabat, no. 42589 pages 1-22.
- Ibn al-'Arabī al-Andalusī. Abū Bakr Ahkām al-Qur'ān. 3 vols. Cairo: Maktabat al-Halabī. 1968.
- . *Aridat al-Ahwadī bi-Sharh Şahih al-Tirmidhī*. 13 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. 1980–97.
- . *Al-Qabas fī Sharh Muwaṭṭa' b. Anas*. 3 vols. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī. 1997.
- Ibn 'Asīm al-Gharnā'ī. Abū Yahyā Muhammad. *Jawāz al-Riqā fī-l-tasīm li-mā qaddara Aṭfāh wa-qawā*. 3 vols. Amman: Dār al-Bashīr. 1989.
- Ibn al-Athīr. *Jāmi' al-Uṣūl min Ahādīth al-Rasūl*. 2nd ed. 11 vols. Beirut: Dār al-Fikr. 1985.
- Ibn Battā. Arabkha. al-*Sharh Şahih al-Bukhārī*. 10 vols. Riyadh: Maktabat al-Rushd. 2000.
- Ibn Būrak. *Bayān Mushkāt al-Aḥādīth*. Edited and translated by Raimund Köbert. Rome: Pontificum Institutum Biblicum. 1941.
- Ibn Ḥabīb. 'Abd al-Malik. *Kutāb al-Wādīha. Fragmentos extraídos del Munajab al-ahkām de Ibn Abī Zamanīn* (m. 399/1008). Edited and translated by Maria Arcas Campoy. Madrid: CSIC. 2002.
- . *Muṣṣar fī l-Tibb*. Edited and translated by Camilo Alvarez de Morales and Fernando G. rón Irueste. Madrid: CSIC. 1992.
- Ibn Ḥajar al-'Asqarī. *Budh al-Mā'īn fī Faḍl al-Tā'īn*. 1411. Reprint. Riyadh: Dār al-'Asma. 1990.
- . *Fuḥ al-Bārī bi-Sharh Şahih al-Bukhārī*. 28 vols. Cairo: Maktabat al-Kulliyāt al-Azhariyyah. 1978.
- . *Ḥabā' al-Gharar fī Abnā' al-'Umr*. 3 vols. Cairo: Lajnat ḥyā' al-Turāth al-Islāmī. 1972.
- Ibn al-Ḥājj. *Madkhal al-Shar' al-Sharīf*. 4 vols. Cairo: Dār al-Fikr. 1981.
- Ibn Ḥanbal. Ahmad *Musnad*. 10 vols. Beirut: Dār al-Fikr. 1991.
- Ibn al-Jawzī. *Kutāb al-Qusṣās wa-l-Mudhakkarīn*. Edited and translated by Merlin Swartz. Beirut: Dār al-Mashriq. 1971.
- . *Tatbīs Iblīs*. Cairo: Idārat al-Tibā'a al-Muniriyya. 1966.
- Ibn Juzayy. Abū al-Qāsim Muhammad b. Ahmad. *Al-Qawānīn al-Fiqhiyya*. Tunis: Al-Dār al-'Arabiyya li-l-Kutāb. 1982.
- Ibn Kathīr. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*. 4 vols. Beirut: Al-Maktaba al-'Asriyya. 1998.
- Ibn Khaldūn. *The Introduction to History The Muqaddimah*. Translated by Franz Rosenthal. Abridged and edited by N. A. Dawood. Princeton, NJ: Princeton University Press. 1969.
- . *Muqaddima*. Beirut: Dār al-Fikr. 1998.
- Ibn al-Khatīb. Lisān al-Dīn. Ibnul-Khatīb's Bericht über die Pest. In *Sitzungsberichte der königlichen bayerischen Akademie der Wissenschaften zu München*, edited and translated by M. J. Müller. 21–34. Munich: J. G. Weiss. 1863.
- . *Al-Ḥāqī*. 4 vols. Cairo: Maktabat al-Khānjī. 2001.
- Ibn Khātima. "Die Schrift von Abū Ja'far Ahmed ibn 'Alī ibn Mohammed ibn 'Alī ibn Khatimah aus Almeriah ueber die Pest." Translated by Taha Dinnanah. *Archiv für Geschichte der Medizin*. 9 (1927): 27–81.

- Ibn Lūqā. *Qusṭā Abhandlung über die Ansteckung von Qusṭā Ibn Lūqā*. Translated by Hartmut Fändrich. Stuttgart: Deutsche Morgenländische Gesellschaft, 1987.
- . *Qusṭā Ibn Lūqā's Medical Regime for the Pilgrims to Mecca. The Ruṣṣā fī iḍbār safar al-ḥajj*. Edited by Gerrit Bos. Leiden: Brill, 1992.
- Ibn Māja. *Ṣunan*. 2 vols. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʿArabī, 1975.
- Ibn Manẓūr. *Lisān al-ʿArab*. 18 vols. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʿArabī, 1996.
- Ibn Muḥarrir al-Sijmāsī al-Lamʿī. *Aḥmad Jawāb ʿammaḥ ḥalla bi-bilādihim tāʾīn*. Al-Khizāna al-ʿArabiyya. Rabat no. 2716 (D 1348). 6. 105-125-28.
- Ibn Mūsā. *ʿIyād. Ikmāl al-Muḥim bi-fawā'id Muslim*. 9 vols. Manṣūra: Dār al-Wafāʾ, 1998.
- . *Tarīb al-Madārik*. 4 vols. Beirut, 1968.
- Ibn al-Nafīs. *Al-Miyāz fī l-Tibb*. Cairo: Wizārat al-Awqāf, 2001.
- Ibn Qayyim al-Jawziyya. *Madārij al-Sālikīn*. 3 vols. N.p., 1955.
- . *Medicine of the Prophet*. Translated by Penelope Johnstone. Cambridge: Islamic Texts Society, 1998.
- . *Mifḥah Dār al-Suʿādā*. 3 vols. Aqrabiyya: Dār Ibn Afīn, 1996.
- . *Al-Tibb al-Nabawī*. Beirut: Al-Maktaba al-ʿAsriyya, 2002.
- Ibn Qutayba. *Taʾwīl Mukhtaṣar al-Ḥadīth*. Beirut: Al-Maktaba al-ʿAsriyya, 2003.
- . *ʿUyūn al-Akhlāq*. 4 vols. Cairo, 1925.
- Ibn Rushd al-Jadd. *Al-Bayān wa l-Taḥṣīl*. 20 vols. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1988.
- . *Maṣā'il Abī al-Walīd Ibn Rushd*. 2 vols. Casablanca: Dār al-ʿAṣq al-Jadida, 1992.
- . *Al-Muqaddimāt al-Mumahladāt*. 2 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2002.
- Ibn Saʿd. *Al-Ṭabaqāt al-Kubrā*. 9 vols. Beirut: N.p., 1968.
- Ibn al-Ṣalāh. *An Introduction to the Science of the Ḥadīth*. Edited and translated by Eirik Dickinson. Reading, England: Garnet, 2006.
- . *ʿUlūm al-Ḥadīth*. Damascus: Dār al-Fikr, 1998.
- Ibn Sīnā. *Al-Qānūn fī l-Tibb*. 11 vols. Beirut: Nūblīs, 1999.
- Ibn Taymiyya. *Al-Fatāwā al-Kubrā*. 6 vols. Beirut: Dār al-Maʿrifat, 1987.
- Ibn Waḥḍhāh al-Qurṭubī. *Muḥammad. Kitāb al-Bidaʾ*. Edited and translated by Maribel Fierro. Madrid: CSIC, 1988.
- Al-Khaṭṭābī. *Muḥammad. Aʿlām al-Sunan fī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. 2 vols. Rabat: ʿUkaz, 1980.
- Al-Karānī. *Ṣaḥwāt al-anfās*. Casablanca, 2004.
- Al-Kirmānī. *Muḥammad b. Yūsuf b. ʿAbd al-Lāh. Al-Kawākib al-Darī fī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. 25 vols. Cairo: Al-Matbaʿa al-Bahīyya al-Misriyya, 1933-39.
- Mālik b. Anas. *Al-Muwāṭṭaʾ*. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1994.
- Al-Maqqarī. *Azhār al-Riyāḍ*. 5 vols. Cairo: Matbaʿat al-Lajnat al-Taʿlīf wa al-Tarjamah wa al-Nashr, 1939.
- Al-Mawwāq. *Muḥammad and Muḥammad al-Raṣṣāʾ. Al-Aḥwā al-Tamīziyya ʿalā al-Asīl al-Gharbiyya*. Beirut: Dār al-Madār al-Islāmī, 2007.
- Al-Māzari. *Ibn Umar. Al-Muḥim bi-fawā'id Muslim*. 3 vols. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1992.
- Al-Miknāsī. *Muḥammad b. ʿUthmān. Al-Iksār fī Fikāk al-Asīr*. Rabat: Al-Markaz al-Jāmaʿi li-l-Baḥth al-ʿIlmī, 1965.
- Muslim b. al-Hajjāj. *Ṣaḥīḥ Muslim*. 5 vols. Cairo: Dār al-Ḥadīth, 1991.

- A - Nasā'ī Ahmad ibn Shu'ayb *Kaṣṣat al-Sunan al-Kubrā*. 6 vols. Beirut. Dar al-Kutub al-Ilmiyya. 1991
- Al-Nawawī Muḥyī al-Dīn Abū Zakariyyā *Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim*. 18 vols. Cairo: Al-Maṭba'a al-Misriyya bi-l-Azhar. 1979-80
- Al-Qastallānī Ahmad b. Muḥammad. *Irshād al-Sā'il li Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. 10 vols. Cairo. Maktabat al-Muthannā. 1887 Reprint. Baghdad. 1971
- Al-Qurtubī Ahmad Ibn 'Umar *Al-Muḥim al-mā Ashkaka min Tolkhiṣ Kuṭub Muslim*. 7 vols. Beirut. Dār Ibn Kathīr. 1996
- Al-Qurtubī Muḥammad b. Ahmad *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*. 21 vols. Cairo. Dār al-Hadīth. 996
- *Tafsīr al-Qurtubī*. Vol. Translated by Aisha Bewley. London. Dar al-Taqwa. 2003
- Al-Rahūnī Muḥammad b. Ahmad *Jawāb fi Ahkām al-Tā'ir*. Al-Khazāna al-'Āmma. Rabat. 10. 2251 pages. 1-48
- Al-Rāzī Muḥammad b. Zakariyya. *Al-Hawī fi l-Tibb*. 23 vols. in 8. Beirut. Dār al-Kutub al-Ilmiyya. 2002
- Al-Sakūnī Abū 'Alī Umar *Uṣūl al-Manāẓirāt*. Edited by Sa'ad Ghrib. Tunis. University of Tunis. 976
- Al-Sayranī Aḥmad al-Razzaq *Al-Musannaf*. 12 vols. Beirut. Dār al-Kutub al-Ilmiyya. 2000
- Al-Sanūsī Abū Abd Allāh Muḥammad b. Yūsuf *Khayr al-Bariyya min Ghāmiḍ Asfār al-Sunā'a al-Tibbiyya*. Edited by Hayā Muḥammad al-Dawsari and 'Abd al-Qādir Ahmad. Aḥmad al-Qādir. Kuwait. Dār Ibn al-Nadīm. 1999
- *Les prerogatives theologiques de Senoussi*. Edited and translated by J. D. Luciani. Algiers. Imprimerie Orientale Pierre Fontana. 1908
- *Sharḥ al-Muqaddimāt*. Edited by Yūsuf Abnāna. N.p.. 1990
- Al-Shāhīb *Al-Faṣṣāḥ*. Beirut. A. Maktaba al-'Asriyya. 2002
- *Al-Mukāṣṣat*. 4 vols. in 2. Beirut. Dār al-Ma'rifa. 2000
- Al-Shawkaanī Muḥammad. *Fath al-Qadīr*. 5 vols. Beirut. Dār Iḥyā' al-Turāth al-Araḍī. 998
- *Ḥaṣṣat al-Maharaḥ li-l-Kaṣām 'alā Hadīth li-'Adwā wa-lā Tiyān*. Great Library of Sana'a. No. 37. Reprinted in *Al-Fath al-Rabbānī*. 4. 1941-63 (Sana'a. Maktabat al-Jil'a. Jadīd. 2002
- Al-Subkī Tāj al-Dīn *Tahaqquṭ al-Shāfi'iyya*. 6 vols. Cairo. Al-Maṭba'ah al-Ḥusayniyya. 1906
- Al-Sūsī Abū Abd Allāh Muḥammad al-Shabbī al-Hāmidī. *Rāḥat al-Insān fi Tibb al-'Abdān*. In *Histoire de la médecine au Maroc*. edited by Akhmisse Mustapha. 211-6. Casablanca. Maṭba'a al-Dār al-Bayḍā'. 199
- Al-Tabarī Ibn Sahl b. Rabbān *Firdaws al-Hikma fi l-Tibb*. Beirut. Dār al-Kutub al-Ilmiyya. 2002
- Al-Tayāsī Abū Dāwūd. *Musnad Abī Dāwūd al-Tayāsī*. Hyderabad. 1903. Reprint. Beirut. Dār al-Tawfiq. n.d.
- Al-Timbukī Ahmad Bābā. *Naṣī al-Ibnūy*. Tripoli. Manshurāt Kutub al-Da'wa al-Islāmiyya. 989
- Al-Tirmidhī *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*. 5 vols. 1965. Reprint. Beirut. Dār al-Fikr. 1983.
- Al-Ṭibbī Muḥammad b. Khalīfa al-Washānī *Ikmāl Ikmal al-Mu'lim*. 9 vols. Beirut. Dār al-Kutub al-Ilmiyya. 1994

- Al-Wansharīṣī. *Mi'vār*. 3 vols. Rabat. Dār al-Gharb al-Islāmī. 1990.
- Al-Wazzānī. Abū Isā Sīdī al-Mahdī. *Al-Mi'vār al-Jadīd al-Jāmi' al-Mu'rib an Futūwa al-Mufa'akhkhurū min Uluwā al-Maghrib*. 4 vols. Rabat. Wizārat al-Awqāf. 1996.
- Yaqū. *Mu jam al-Buldān*. 5 vols. Beirut. Dar al-Kutub al-Ilmiyya. 1955.
- Al-Yūsī. a. Ḥasār. *Al-Muḥādharāt*. Rabat. Dār al-Maghrib. 1976.
- Al-Zayyānī. *Al-Tarjamāna al-Kubra*. Rabat. Dār Nashr al-Ma'rifa. 1991.
- Al-Zurqānī. Muhammad. *Sharḥ al-Zurqānī alā Muwaṭṭa' al-Imām Mālik*. 4 vols. Beirut. Dār al-Kutub al-Ilmiyya. 1990.

Latin Medieval Castilian and Medieval Valencian Primary Sources (Including Translations)

- Alfonso El Sabio. *General estoria*. Edited by Antonio G. Solalinde. Madrid: J. Moya. 1970.
- Primera crónica general de España. Edited by Ramon Menéndez Pidal. 2 vols. Madrid: Editorial Gredos. 1955.
- Las siete partidas. Salamanca. 1555.
- Alfonso of Cordoba. "Episcopi et regni in Alphonsi Cordubensis de pestilentia." *Archiv für Geschichte der Medizin* 3. 19. Or. 223-26.
- Alonso of Chirino. *Menor daño de la medicina de Alonso de Chirino*. Edited by Maria Teresa Herrera. Salamanca: Universidad de Salamanca. 1973.
- Ambrosiasier. In *epistola B. Pauli ad Corinthios primam*. In *Patrologia Latina*. 17. 209A-210A.
- Aquinas. Thomas. *Summa theologiae*. 61 vols. New York: Blackfriars. 1964-8.
- Beato of Liebaná. *Obras completas de Beato de Liebana*. Edited and translated by Joaquin González Echegaray, Alberto Del Campo, and Leslie G. Freeman. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 1995.
- Cyprian. Saint. *Liber de habitu Virginum*. In *Patrologia Latina*. 4.455B-457A.
- *Liber de lapsis*. In *Patrologia Latina*. 4.492A.
- Elipando of Toledo. *Obras de Elipando de Toledo: Texto, traducción y notas*. Edited by Gonzalo del Cerro Cauderón and José Palacios Royón. Toledo: Diputación Provincial de Toledo. 2002.
- El Tostado. Alfonso Fernández de Madrigal. *Las cinco figuritas paradoxas*. Edited by Carmen Parri la. Alcalá Henares: Un. versidad de Alcalá. 1998.
- Enrique de Villena. *Obras completas*. Edited by Pedro Camedra. 3 vols. Madrid: Biblioteca Castro. 1994.
- Ferrer. Vincent. *Sermons*. Edited by Josep Sanclús Sivera and Gret Schib. 6 vols. Barcelona: Barcino. 1932-88.
- Flavius Josephus. *Antigüedades Judias*. Edited by Jose Vara Donado. 2 vols. Madrid: Akal. 1997.
- Haymo Halberstadiensis. In *divi Pauli epistolas exposito*. In *Patrologia Latina*. 117. 536B-537A.
- Hervé de Bourg Dieu. *Commentaria in epistolas divi Pauli*. In *Patrologia Latina*. 181. 859C-860B.
- Isidore of Seville. *Etymologiae*. Edited by Jose Oroz Reto and Manuel-A. Marcos Casquero. Madrid: Editorial Católica. 1982.

- . *Las historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla*. Translated by Cristóbal Rodríguez Alonso. León, Spain: Centro de Estudios e Investigación San Isidro, 1975.
- . *The Letters of St. Isidore of Seville*. 2nd ed. Translated by Gordon Ford. Amsterdam: A. M. Hakken, 1970.
- Jacme d'Agramon. "Regiment de preservació a epidimia o pestilència e mortaldats." Translated by M. L. Duran-Raynals and C. E. A. Winslow. *Bulletin of the History of Medicine* 23 (1949): 57–89.
- . *Regiment de preservació de pesulència*. Edited by Jon Arrizabalaga. Luis García Ballester and Joan Veny. Barcelona: Enciclopèdia Catalana, 1998.
- Jerome, Saint. *Commentariorum in epistolam ad Galatas libri tres*. In *Patrologia Latina*. 26.407D–403B.
- Lluís d'Alcanyiz. "Lluís d'Alcanyiz. Regiment preservatiu e curatiu de la pestilència." *Butlletí de la Biblioteca de Catalunya* 7 (1923–27): 25–57.
- Rabanus Maurus. *Enarrationem in epistolus Beati Pauli*. In *Patrologia Latina*. 112.51D–52A.
- Richard of St. Victor. *Declarationes nomularum difficultatum scripturae*. In *Patrologia Latina*. 196.258B–260B.
- Rupert of Deutz. *Libro de divinis officiis*. In *Patrologia Latina*. 170.48C–51D.
- Sermons de quaresma*. Edited by M. Sanchs Guarnier. 2 vols. Valencia: Albatross Editions, 1973.
- Un sermón en Castellano medieval. El Ms. 1854 de la Biblioteca Unversitaria de Salamanca*. Edited by Manuel Ambrosio Sánchez Sánchez. 2 vols. Salamanca: Unversidad de Salamanca, 1999.
- Velasco de Toranzo. Licenciado Fores, Fernando Alvarez, and Diego Álvarez Chanca. *Tratados de la peste*. Edited by María Nieves Sanchez. Madrid: Arco/Libros, 1993.

Secondary Sources

- Abdel Haleem, M. A. S. *The Qur'an*. New York: Oxford University Press, 2004.
- Aberth, John. *The Black Death: The Great Mortality of 1348–1350*. Boston: Bedford/St. Martins, 2005.
- Abou El Fadl, Khaled. *Speaking in God's Name*. Oxford: Oneworld, 2001.
- Ackerknecht, Erwin. "Autocontagionism between 1821 and 1867." *Bulletin of the History of Medicine* 22 (1948): 562–93.
- Alexander, R. McN. "The Evolution of the Basilisk." *Greece and Rome* 10 (1963): 170–8.
- Almazan, Vincent. "L'exemplum chez Vincent Ferrer." *Romanische Forschungen* 73 (1967): 288–332.
- Alon, Ilan. "Al-Ghazālī on Causality." *Journal of the American Oriental Society* 100 (1981): 397–405.
- Amasono Sárraga, Marcelino V. *La peste en la Corona de Castilla durante la segunda mitad del siglo XIV*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1996.
- Amster, Ellen. "The Many Deaths of Dr. Emile Mauchamp: Medicine, Technology, and Popular Politics in Pre-protectorate Morocco, 1877–1912." *International Journal of Middle East Studies* 36 (2004): 409–28.

- Amuña, Melchor M. "Aberjájuma de Almería y su ratado de la peste." *Religion y cultura* 4 (1928): 68-90.
- Andé Rache. "Un opuscule Grenadin sur la peste noire de 1348. La "našīha" de Muḥammad a Saqūrī." *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas* 3 (1967): 189-99.
- Arjona Castro, Antonio. "Las epidemias de peste bubónica en Andalucía en el siglo XIV." *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Artes y Nobles Artes* 56 (1985): 49-58.
- Arrizabalaga, Jon. "Facing the Black Death: Perceptions and Reactions of University Medical Practitioners." In *Practical Medicine from Scurvy to the Black Death*, edited by L. García-Ballester, R. French, J. Arrizabalaga, and A. Cunningham, 237-88. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- . "Problematising Retrospective Diagnosis in the History of Disease." *Asclepio* 54 (2002): 51-70.
- Arrizabalaga, Jon, John Henderson, and Roger French. *The Great Fox: The French Disease in Renaissance Europe*. New Haven, CT: Yale University Press, 1997.
- Asin Palacios, Miguel. "Un Faqīh Siciliano, contradictor de al Gazzālī. Abū 'Abd Allāh de Māzara." In *Centenario della nascita di Michele Amari*, edited by Giuseppe Salvo Cozzo, 2216-44. Palermo: N.p., 1910.
- Augustine. *Christian Instruction*. Translated by John J. Gavigan. New York: Cima, 1947.
- Baer, Yitzhak. *A History of the Jews in Christian Spain*. 2 vols. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1961-66.
- Bashford, Anson, and Claire Hooker, eds. *Contagion: Historical and Cultural Studies*. London: Routledge, 2001.
- Basset, Paul. "The Use of History in the Chronicle of Isidore of Seville." *History and Theory* 5 (1976): 278-92.
- Al Bazzāz, Muḥammad al-Anṣī. *Tārīkh al-Awḥāḍ wa l-Majā' al-bi-l-Maghrib fi l-Qarnayn al-Thūnī wa l-Tāsi 'Ashara*. Rabat: Marshūrāt Kuṭyāt al-Adab, 1992.
- . "Al-Tā'ūn al-Aswad bi-l-Maghrib B-l-Qarn 4 Milād." *Majallat Kuthva al-Ādāb wa l-Uḥm al-Insāniyya bi-l-Rabāt* 16 (1991): 09-22.
- Beaujouan, Guy. "Philippe Éléphant: Mathématique alchimique ethnique." In *Science médiévale d'Espagne et d'alentour*. Burlington, VT: Variorum, 1992.
- Benedictow, Ole J. *The Black Death, 1346-1353: The Complete History*. Woodbridge, UK: Boydell Press, 2004.
- Bernard, Marie. "La critique de la notion de nation arabe par le kalam." *Studia islamica* 51 (1980): 59-107.
- Berque, Jacques. *Al Yūsuf: Problèmes de la culture Marocaine au XVIIIème siècle*. Paris: Mouton, 1958.
- Bischoff, Bernhard. "Die europäische Verbreitung der Werke Isidors von Sevilla." In *Mittelalterliche Studien: Ausgewählte Aufsätze zur Schriftkunde und Literaturgeschichte*. 2 vols. 1: 171-94. Stuttgart: Hiersemann, 1960-67.
- Blankinship, Khawed. "The Early Creed." In *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, edited by Tim Winter, 33-55. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Booth, Wayne. "Metaphor as Rhetoric: The Problem of Evaluation." In *On Metaphor*, edited by Sheldon Sacks, 47-70. Chicago: University of Chicago Press, 1979.

- Borsch, Stuart J. *The Black Death in Egypt and England: A Comparative Study*. Austin: University of Texas Press, 2005.
- Bos, Gerrit. *The Black Death in Hebrew Literature: Treatise on Pestilential Fever* (Composed by an Anonymous Author). Edition of the Hebrew text with English Translation and Glossary. *European Journal of Jewish Studies* (forthcoming).
- . R. Moshe Narboni: Philosopher and Physician, a Critical Analysis of *Sefer Orhot Haayim: Medieval Emotions* 1/2 (1995): 2–9–51.
- Bos, Gerrit, and Guido Mensching. *The Black Death in Hebrew Literature: Abraham Ben Solomon's Tractatus de pestilentia*. edition of the Hebrew Text and English Translation (with Supplement on the Romance Terminology by Guido Mensching). *Jewish Studies Quarterly* (forthcoming).
- Brody, Saul. *The Disease of the Soul: Leprosy in Medieval Literature*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1974.
- Brown, Jonathan. *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim*. Leiden: Brill, 2007.
- Brown, Michael. From Fœtid Air to Faith: The Cultural Transformation of British Epidemiological Thought ca. 1780–1848. *Bulletin of the History of Medicine* 82 (2008): 515–44.
- Buhārī, Muṣallā. *Akhṣar al-Abn Hurayra: Dirāsa Taḥlīliyya Naḍwiyya*. 2nd ed. Casablanca: N.p., 2003.
- Bulaqūb al-Hassan. *Jawāb al-Suʾāl al-Maḥrīb al-Muwaḥḥidīn*. Casablanca: Manshūrāt al-Zaman, 2000.
- Bürgel, J. Christoph. Secular and Religious Features of Medieval Arabic Medicine. In *Asian Medical Systems: A Comparative Survey*, edited by Charles Leslie, 44–62. Berkeley: University of California Press, 1976.
- Burns, Robert. Alfonso X of Castile the Learned: 'Stupor Mundi'. In *Emperor of Culture*, edited by Robert Burns, 1–3. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1990.
- Burton, John. *An Introduction to the Hadith*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994.
- Calero Secul, María Isabel. "La peste en Málaga: según el malagueño al-Nubāhī." In *Homenaje al Profesor Jacinto Bosch Vilá*, 157–71. Granada: Universidad de Granada, 1991.
- . El proceso de Ibn al-Jatib. *Al-Qanara* 22 (2001): 421–61.
- Calaghan, Joseph. "Image and Reality: The King Creates His Kingdom." In *Emperor of Culture*, edited by Robert Burns, 14–32. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1990.
- Campbell, Anna Montgomery. *The Black Death and Men of Learning*. 1931. Reprint. New York: AMS Press, 1966.
- Calizaya-Esguerra, Jorge. "Iberian Science in the Renaissance: Ignored How Much Longer." *Perspectives on Science* 12 (2004): 86–124.
- Cantor, Norman. *In the Wake of the Plague: The Black Death and the World It Made*. New York: Free Press, 2001.
- Carmichael, Ann. "Contagion Theory and Contagion Practice in Fifteenth-Century Milan." *Renaissance Quarterly* 44 (1991): 213–56.
- Carter, K. Codell. *The Rise of Clinical Concepts of Disease: Case Histories*. Burlington, VT: Ashgate, 2003.
- Castrillo Marquez, Rafaela. "Yahya b. Hudhayl, iniciador de Ibn al-Jatib en el conocimiento de la ciencia médica." *Al-Qanara* 7 (1986): 13–18.

- Cárdena, Pedro. La producción Castellana de San Vicente Ferrer. *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 30 (1983-84): 236-200.
- . *Los sermones atribuidos a Pedro Murat Salazar*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1990.
- . *Los sermones en romance del Milenio XIV-XV de la Real Catedral de San Isidro de León*. Salamanca: Salamanca: Edición: Medievalismos y Renacimiento, 2002.
- . *Sermones, exhortaciones y literatura en la Edad media: San Vicente Ferrer en Castilla (1411-12)*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1994.
- Cavallaro, John C. *The Last Christian: The West, Islam, and the Spanish and Gulf Wars*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003.
- Chase, Melissa. Fevers, Poisons, and Anomalies: A Whore is a Wife Experienced in Montpelier Plague Treatises. In *Scholarship Testimony to the Middle Ages*, edited by Pamela Lunde, 53-69. New York: New York Academy of Sciences, 1989.
- Citroni, William. Medicine as Metaphor in the Middle English Chaucerese. *Chaucer Review* 35 (2000): 760-80.
- Cohen, Ted. Metaphor and the Colonization of Intimacy. In *On Ideologies*, edited by Sheldon Sacks, 1-10. Chicago: University of Chicago Press, 1979.
- Cohn, Samuel Jr. *The Black Death Transformed: Disease and Culture in Early Renaissance Europe*. New York: Oxford University Press, 2003.
- . *Culture and Plague: Medical Thinking at the End of the Renaissance*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Compendium Mariae Heime. and Mohamed Melloussi. La perception de la peste en pays chrétiens byzantins et musulmans. *Revue des Études Byzantines* 39 (2011): 95-124.
- Conrad, Lawrence. Arabic Plague Chronologies and Treatises: Social and Historical Factors in the Formation of a Literary Genre. *Studies in Arabic Literature* 54 (1981): 51-95.
- . A Ninth-Century Muslim Scholar: Dawūd al-Qayṣarī. In *Changing Perspectives from Pre-modern Societies*, edited by Lawrence Conrad and Dominik Wujastyk, 161-77. Burlington, VT: Ashgate, 2000.
- . Jinnār al-Baḥḥ: The Evolution of an Islamic Tradition on Flight from the Plague. In *Surely Telling in the Framework of Narrative and Arabic Literature*, edited by Stefan Leder, 448-428. Wiesbaden: Harrassowitz, 1998.
- Conrad, Lawrence, and Dominik Wujastyk, eds. *Contingent Perspectives from Pre-modern Societies*. Burlington, VT: Ashgate, 2000.
- Crozier, Roger. Anomalogismos and Hierarchy: A Medical Record. In *The Problem of Medical Anomologism: Examining the Social Construction of Medicine*, edited by Peter Wright and Andrew Trencher, 87-108. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1982.
- Cortés, Juan, and José A. Pascual. *Diez sermones atribuidos a San Vicente Ferrer*. Hispánico, Madrid: Gredos, 1980.
- Cummins, William J. The Critique of Natural Causality in the Muslim Hume and Nominalism. *Harvard Theological Review* 66 (1973): 77-94.
- Cundy, Alfred. *The Columbian Exchange: Biological and Cultural Consequences of 1492*. Westport, CT: Greenwood, 1972.
- Commeyras, Andrea. Teamworking Plagues: The Laboratory and the Identity of Infectious Disease. In *The Laboratory Revolution in Medicine*, edited by Andrew

- Cunningham and Perry Williams. 209–44. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Cunningham, Andrew, and Ole Peter Grell. *The Four Horsemen of the Apocalypse: Religion, War, Famine, and Death in Reformation Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Dallal, Ahmad. "Ghaza 1 and the Perils of Interpretation." *Journal of the American Oriental Society* 22 (2002): 773–87.
- Dandash, Ismat 'Abd Allāh al-Lā'if. *Mawq'at al-Murābi'in min 'Ilm al-Kalām wa-l-Falsafa*. In *Aḥwāl Jadida 'atā l-Murābi'in*, 83–97. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1999.
- Davis, Cynthia J. "Contagion as Metaphor." *American Literary History* 14 (2002): 328–36.
- De Epalza, Mikel. "Felix de Urgel. Influencias Islámicas encubiertas de Judaísmo." *Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia* 22.2 (1999–2001): 31–66.
- De Gargamón, José M., and Vicente Forcada. *Biografía y Escritos de San Vicente Ferrer*. Madrid: Editorial Católica, 1956.
- De la Gran, F. "La maqama de la peste del Alfaquí 'Umar de Málaga." *Al-Andalus* 23 (1953): 107–25.
- Demetriou, Luke. "Medieval Notions of Cancer: Malignancy and Metaphor." *Bulletin of the History of Medicine* 72.4 (1998): 609–37.
- De Santiago Simón, Emilio. "Un opúsculo inédito de Ibn al-Jatīb sobre sufismo." In *Homenaje al Profesor José María Fórneas Besteiro*, 2 (1943–53). Granada: Universidad de Granada, 1994.
- Deyerdmond, Alan. "The Sermon and Its Uses in Medieval Castilian Literature." *La Corónica* 8.2 (1980): 127–46.
- Diamond, Jared. *Guns, Germs, and Steel*. New York: Norton, 1997.
- Díaz y Díaz, Manuel C. "Isidoro en la edad media Hispana." In *De Isidoro al siglo XI*, 141–201. Barcelona: Ediciones El Albir, 1976.
- Dickinson, Erik. "Ibn al-Ṣalāh al-Shahrazūrī and the Isnād." *Journal of the American Oriental Society* 22 (2002): 481–505.
- Dols, Michael. *The Black Death in the Middle East*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977.
- . "The Comparative Communal Responses to the Black Death in Muslim and Christian Societies." *Viator* 5 (1974): 269–87.
- . "Ibn al-Wardī's *Risālat al-naba' 'an al-waba'*: a Translation of a Major Source for the History of the Black Death in the Middle East." In *Near Eastern Numismatics, Epigraphy, and History: Studies in Honor of George C. Miles*, edited by Dickran K. Kouymjian, 443–55. Beirut: American University of Beirut, 1974.
- . "The Leper in Islamic Society." *Speculum* 58 (1983): 891–916.
- . "A -Manbij's Report of the Plague: A Treatise on the Plague of 764–65/1362–4 in the Middle East." In *The Black Death: The Impact of the Fourteenth-Century Plague*, edited by Daniel Williman, 65–75. Binghamton, NY: Center for Medieval and Early Renaissance Studies, State University of New York, 1982.
- . *Medieval Islamic Medicine: Ibn Ridwān's Treatise "On the Prevention of Bodily Ills in Egypt"*. Berkeley: University of California Press, 1984.
- . "Syriac into Arabic: The Transmission of Greek Medicine." *Aram* 1 (1989): 45–52.

- Duane, Thérèse-Anne. Al-Ghazali's Conception of the Agent in the *Tahafut* and the *Iqtisad*. In *Arabic Theology: Arabic Philosophy*, edited by James E. Montgomery, 425–40. Leuven: Peeters, 2006.
- Durand, Jean. *A New Voyage to the Levant: Comprising an Account of the Most Remarkable Curiosities*. 3rd ed. London, 1702.
- Durán Yasa. *Original Islam: Muslim and the tradition of Muslims*. New York: Routledge, 2007.
- Edmond, Cyril. *Tibb al-Nabbi or Medicine of the Prophet*. *Journal* 14 (1962): 32–197.
- Ernst, Carl. *Words of Eternity, in Saffron*. Albany: State University of New York Press, 1985.
- Fadel, Muhammad. The Social Logic of *Tahafut* and the Fate of the *Madhmun*. *Islamic Law and Society* 3: 996–193–233.
- Fahd, Toufic. *La civilisation arabe*. Paris: univ. coll., 1987.
- Fernández José. Contribución al estudio de la medicina árabe española. *Estudios medievales*. *Al-Andalus* 44: 1958: 499–511, 566–80.
- Fernández Félix. *Ante Cuestiones legales del Islam temprano*. *Las Universidades*. *Tratado de medicina de la sociedad Islámica Andalusí*. Madrid: CSIC, 1903.
- Ferre, Maribel. The Introduction of Indian to al-Andalus. *De Islamica* 66: 1991, 68–93.
- “El principio médico usado al morir Ibn al-Khatib al-humaydhi en el tratado de Abū Bakr al-Turkushī. *Al-Qanun* 2 (1981): 69–87.
- . *Prophet Muhammad and Reformed Medicine in al-Andalus*. In *The Islamic School of Law: Evolution, Discontinuity and Progress*, edited by Uriel Braverman, Rudolph Peters, and Frank Vogel, 57–76. Boston: Harvard University Press, 2005.
- Fitz, Abigail. *The Letter of the Law: Carving an Exegesis and the Old Testament*. In *With Reverence for the Word: Biblical Scholarship in American Christianity and Islam*, edited by Jane McAuliffe, Barry Walfish, and Joseph Cantwing, 204–24. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Fletcher, Richard. *Muslim Spain*. Berkeley: University of California Press, 1992.
- Flores, Antonio. San Vicente Ferrer y las Aljamas Turcomanas. *Boletín de la Real Academia de la Historia* 84: 1924: 551–80.
- Foucault, Michel. *The Order of Things*. 1986. Reprint. New York: Vintage Books, 1994.
- Frank, R. M. Al-As'ari's Conception of the Nature and Role of Speculative Reasoning in Theology. In *Proceedings of the VIII Congress of Arabic and Islamic Studies*, edited by Friedrich Rüdiger, 136–54. Leiden: Brill, 1975.
- . The Structure of Criminal Causality according to al-As'ari: An Analysis of the *Kitab al-Lum'a*. *Studia Islamica* 25 (1966): 13–77.
- Gallagher, Nancy. *Egypt's Cyber Wars: Epidemics and the Politics of Public Health*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1990.
- . *Medicine and Power in Tunisia: 1780–1900*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- García Ballester, Luis. “Nuevos valores y nuevas estrategias en medicina.” In *Historia de la medicina y de la farmacia en la Corona de Castilla*, edited by Luis García Ballester, 630–706. Salamanca: Junta de Castilla y León, 2002.
- Gardner, Kenneth. Al-Ghazali's Conceived Revival: *Hayd*. *Ulam al-Din* and its Critique in Khawass and the Maghrib. Ph.D. diss., University of Chicago, 2003.

- Gascón Vera, Elena. "La quema de los libros de don Enrique de Villena: Una maniobra política y antisemítica." *Bulletin of Hispanic Studies* 56 (1979): 317–24.
- Gasse, Rosanne. "The Practice of Medicine in *Piers Plowman*." *Chaucer Review* 39 (2004): 177–97.
- Geissinger, Aisha. "The Exegetical Traditions of 'Ā'isha: Notes on Their Impact and Significance." *Journal of Qur'anic Studies* 6 (2004): 1–20.
- Gerli, E. Michael. "Social Crisis and Conversion: Apostasy and Inquisition in the Chronicles of Fernando del Puçar and Andrés Bernáldez." *Hispanic Review* (2002): 147–67.
- Ghrab, Saïd Ibn 'Arafa et le *Mutakawwim* en Ifrîqiya au VIII^e / XIV^e siècles. 2 vols. Tunis: Faculté des lettres de La Manouba, 1992–96.
- . "Manzilat al-'Aql." In Ibn 'Arafa wa l-Manzila' al-'Aql. 12–25. Tunis: Al Dār al-Tūnisiyya l-J Nashr, 1993.
- Gigandet, Suzanne. "Trois maqālat au sujet des épidémies de peste en Andalousie et au Maghreb." *Arabica* 48 (2001): 401–7.
- . "Trois maqālat sur la prévention des épidémies." *Arabica* 52 (2005): 254–93.
- Gilbert, Samantha, and Donald. "Historicizing Vergil: Translation and Exegesis in Villena's *Enéida*." *Hispanic Review* 73 (2005): 409–30.
- Grinard, Darik. *Theories of the human in islamic muslimane*. Paris: J. Vrin, 1980.
- Gómez Nogales, S. Ivador. "Teoría de la causalidad en el Tahāfut de Averroes." In *Actas Primer Congreso de Estudios Árabes e Islámicos*. 115–28. Madrid: Comité Permanente del Congreso de Estudios Árabes e Islámicos, 1964.
- Goffi, G. z. and José. "El tratado De superstitionibus de Martín de Andosilla." *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra* 9 (1971): 249–322.
- Goodman, Lenn. "Did al-Ghazālī Derive Causality?" *Studia Islamica* 47 (1978): 83–120.
- Greif, Ole Peter. "Conflicting Duties: Plague and the Obligations of Early Modern Physicians towards Patients and Communities in England and the Netherlands." In *Doctors and Ethics: The Earlier Historical Setting of Professional Ethics*, edited by A. Wear, J. Geyer Kordesch, and R. French. 131–52. Amsterdam: Rodopi, 1993.
- Griffel, Frank. *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*. New York: Oxford University Press, 2009.
- . "Ibn Tūmārt's Rational Proof for God's Existence and Unity and His Connection to the Nizāmīyya Madrasa in Baghdad." In *Los almohades. Problemáticas y perspectivas*, edited by Patricia Cressier, Maribel Fierro, and Luis Molina. 275–812. Madrid: CSIC/Casa de Velásquez, 2005.
- . "The Relationship between Averroes and al-Ghazālī: As It Presents Itself in Averroes' Early Writing, Especially in His Commentary on al-Ghazālī's *Al-Mustasfā*." In *Medieval Philosophy and the Classical Tradition in Islam, Judaism, and Christianity*, edited by John Inglis. 51–63. Richmond, Surrey, England: Curzon, 2002.
- Grigsby, Byron. "The Doctor Maketh This Description: The Moral and Social Meanings of Leprosy and Bubonic Plague in Literary, Theological, and Medical Texts of the English Middle Ages and Renaissance." Ph.D. diss. Loyola University, 2000.
- Grmek, Mirko. "Le concept d'infection dans l'antiquité et au moyen âge. Les anciennes mesures sociales contre les maladies contagieuses et la fondation de la pré-

- medicamentis a Dubrovnik (1377). *Rendiconti dell'Istituto di Storia e Geografia* 184 (1980): 9–34.
 Guedes de Almeida, João. 'La edad del Anichismo y el año del fin del mundo según Fray Vicente Ferrer'. In *Pentecostean Mystical Messianism*, edited by José María Sison-Riberos, 32–42. Madrid: CSIC, 1998.
 Guha, Sumitran. *Cave of Thoughts: Aztec Culture*. New York: Routledge, 1986.
 Halber, Lee. 'The Theologians' Doubts: Natural Philosophy and the Sabbath Games of Ghazali'. *Journal of the History of Ideas* (2007): 19–39.
 Harding, Wael. *A History of Islamic Legal Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
 ———. *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*. A Dordrecht, England: Kluwer, 1995.
 ———. 'Murder in Cordoba: *Istihād* (Fet) and the Evolution of Substantive Law in Medieval Islam'. *Acta Orientalia* 55 (1994): 55–83.
 Harari, Christopher. 'Predicting Causes and Public Health in Early Nineteenth Century Medical Thought: Sources for the Social History of Medicine'. 5 (1992): 43–70.
 Henson, David. 'Islam and Stereotypical Describing in Modern Arabic and Urdu'. *Journal of Middle Eastern Studies* 40 (2002): 470–494.
 Hirsch, Juss. *Stereotypes of Arabs and Muslims: Religious Representations in National Discourse in the Middle Ages*. Helsinki: Finnish Literature Society, 2002.
 Hinson, R. P. C. *The Search for the Christian Doctrine of God: The Annual Conference*. 118–181. Edinburgh: T & T Clark, 1988.
 Hawting, G. R. *The Hierarchy of Knowledge and the Emergence of Islam: From Pre-Islamic History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
 Heine, Ich. *Burial*. Translated by Roger Allen Caro. American University of Cairo Press, 2001.
 Al-Hindī, Nizamuddin. *Tanwīz al-Mawqif*. Jāmiʿat al-Mahdiyya bi-Iraq. Vol. 1. al-Ḥand bi-l-Mataʾil al-Fahdiyya wa-Takmilat-him bi-l-Aḥd al-Ash-shayyā. *Revue de l'Institut des Belles Lettres Arabes* 55 (1992): 297–302.
 Homerkamp, Kenneth. *Al-Hasan bin Ali al-Yusuf: Essays in Arabic Literature*. Burghart, 1940–1956, edited by Joseph Lowry and Devin Steward. 410–19. Wiesbaden: Harrassowitz, 2009.
 Jordan, Peregrine. *Disease, Dragons and Saints: The Management of Epidemics in the Dark Ages*. In *Epidemics and Ideas: Essays on the Historical Perception of Pestilence*, edited by Terrence Ranger and Paul Slack, 45–76. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
 Morde, Peregrine. *Nicholas Perceval: The Constructing Sea: A Study of Mediterranean History*. Oxford: Blackwell, 2000.
 Morris, Rosemary. *The Book of Death*. Manchester: Manchester University Press, 1994.
 Ibrahim, Yusef. 'The Spirit of Islamic Law and Murder: Religious Reform Movement in Egypt in Muhammad Abduh and Rashid Rida's Legal Thought'. Ph.D. diss., Princeton University, 2003.
 Mors, H. R. 'Essai sur la diffusion de l'alchimie en Afrique'. *Les Cahiers de Tunisie* 1 (1953): 26–40.
 Muḥammad, Luṭfi al-Dīn ibn al-Khaṭīb. *Mawṣūʿat wa-Tarīkh al-Fikr*. Cairo: Maktabat al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1988.

- Jacquart, Danielle, and Claude Thomasset. *Sexuality and Medicine in the Middle Ages*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988.
- Jarcho, Saul. *The Concept of Contagion*. In *Medicine, Literature, and Religion*. Malabar, FL: Krieger, 2000.
- Al-Jidi, Umar. *Al Tashrī al Islāmī*. Rabat: Manshūrāt 'Ukāz, 1987.
- Juynbol, G. H. A. *The Authenticity of the Tradition Literature*. Leiden: Brill, 1969.
- Al Kahhālā. 'Umar. *Mu jam al-Mu allifin*. 4 vols. Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1993.
- Kamal, Moham. nad Hashim. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Karmi, Ghada. "Al Tibb al-Nabawī: The Prophet's Medicine." In *Technology, Tradition and Survival: Aspects of Material Culture in the Middle East and Central Asia*, edited by Richard Tapper and Keith McLachlan, 51–63. London: Frank Cass, 2002.
- Katz, Jonathan. G. *Murder in Marrakesh: Émile Mauchamp and the French Colonial Adventure*. Bloomington: Indiana University Press, 2006.
- Al Khattābī, Muḥammad al-'Arabī. *Al-Tibb wa-l-'Aḥibbā' fi l-Andalus al-Islāmiyya*. 2 vols. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1988.
- Al-Khattābī, Muḥammad al-'Jazī. *Fahāris al-Khizāna al-Hasaniyya bi-l-Qaṣr al-Malikī*. 6 vols. Rabat, 1983.
- Kister, M. J. "Call Yourself by Graceful Names." In *Society and Religion from Jāhiliyya to Islam*, 123–25. Aldershot, England: Variorum, 1990.
- Klaimont, Alison. "The Problem of the Plague: New Challenges to Healing in Sixteenth-Century France." *Proceedings of the Annual Meeting of the Western Society for French History* 51 (1977): 19–27.
- Kogan, Barry. *Averroes and the Metaphysics of Causation*. Albany: State University of New York Press, 1985.
- Kohlberg, Eran. "Medieval Muslim Views on Martyrdom." *Mededelingen van de Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen* 60 (1997): 5–31.
- Kugle, Scott. *Rebel between Spirit and Law*. Bloomington: Indiana University Press, 2006.
- Kuhnke, LaVerne. *Lives at Risk: Public Health in Nineteenth-Century Egypt*. Berkeley: University of California Press, 1990.
- Kukkonen, Taneli. "Plenitude, Possibility and the Limits of Reason: A Medieval Arabic Debate on the Metaphysics of Nature." *Journal of the History of Ideas* 78 (2000): 539–68.
- Kuramustafa, Ahmet. *Sufism: The Formative Period*. Berkeley: University of California Press, 2007.
- . "Suicide." In *Encyclopedia of the Qur'an*, edited by Jane McAuliffe, 5:159–62. Leiden: Brill, 2006.
- Lagardère, Vincent. *Histoire et société en occident musulman au Moyen Age: Analyse du Mu'yar d'al-Waṣṣharīṣī*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1995.
- . "Une théologie dogmatique de la frontière en al-Andalus aux XI^e et XII^e siècles: L'ash'arisme." *Anaquel de Estudios Árabes* 5 (1994): 71–98.
- Lane, Edward. *Arabic-English Lexicon*. London, 1863.
- Latham, J. D. "The Content of the *Lah al-'Awāmm* (MS. 2229, al-Maktaba al-'Abdaliyya al-Zaytūniyya, Tunis) of Abū 'Alī 'Umar b. Muhammad b. Khalīl

- a. Sakuni al 'Bili. In *Artas Primer Congreso de Estudios Arabes e Islámicos*. 293-307. Madrid: Comité Permanente del Congreso de Estudios Arabes e Islámicos. 1964
- Leibniz, G. W. *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil*. Translated by E. M. Huggard. London: Routledge. 95
- Lév. Provençal, E. *Les historiens des chorfas*. 1922. Reprint: Casablanca: Editions Afrique Orient. 1991
- Lewis, G. Iben. "A Lesson from Leviticus: Leprosy." *Man* 77 (1987): 593-612
- Lieber, Elinor. "Old Testament: Leprosy, Contagion, and Sin." In *Contagion: Perspectives from Pre-modern Societies*, edited by Lawrence Conrad and Dominik Wujastyk. 99-136. Burlington, VT: Ashgate. 2000
- Lienhard, Joseph. "The Christian Reception of the Perateach: Patristic Commentaries on the Books of Moses." *Journal of Early Christian Studies* 0 (2002): 373-88
- Lindberg, David C. "Alhazen's Theory of Vision and Its Reception in the West." *Isis* 58 (1967): 321-41
- . "Alkindi's Critique of Euclid's Theory of Vision." *Isis* 62 (1971): 469-89
- Lirio Delgado, Jorge. "Ibn al Khatib." In *Biblioteca de al Andalus*, edited by Jorge Lirio. 1643-98. Almería, Spain: Fundación Ibn Tufayl. 2004
- Lirio Delgado, Jorge, and I. Garjo Galán. "Ibn al-Jūmā." In *Biblioteca de al Andalus*, edited by Jorge Lirio. 1698-708. Almería, Spain: Fundación Ibn Tufayl. 2004
- Lirio Delgado, Pilar, Ildefonso Garjo Galán, and Jorge Lirio Delgado. "Efectos de la epidemia de peste negra de 1348-9 en la ciudad de Almería." *Revista del Instituto Español de Estudios Islámicos en Madrid* 32 (2000): 173-204
- Little, Donald. "Did Ibn Taymiyya Have a Screw Loose?" *Studia Islamica* 41 (1976): 93-111
- Lössl, Josef. "Juan of Aecleum on Pain." *Journal of Early Christian Studies* 10 (2002): 203-43
- Low, Michael Christopher. "Empire of the Hajj: Pilgrims, Plagues, and Pan-Islam under British Surveillance, 1865-1908." *International Journal of Middle East Studies* 40 (2008): 269-90
- Luther, Martin. "Whether One May Flee from a Deadly Plague." In *Luther's Works: Devotional Writings* 2, edited by Gustav Wengke. 43-113-38. St. Louis: Concordia. Philadelphia. 1968
- Madelung, Wilfred. "The Spread of Māturidism and the Turks." Reprinted in *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, 109-68. London: Variorum. 1985
- Al Madghari, 'Abd al-Kabir al-'Asawi. *Al Faqih Abū 'Alī al Yūsī: Namādhay min al-Fikr al-Maghribī fī Fayr al-Dawla al-'Alawiyya*. Rabat: Wizārat al-Awqāf. 1989
- Al Maghrāwī, Muḥammad. "Talaṣṣuṣ al-Madhab al-Ash'arīthi (I-Maghrib al-Aqsā) li-Hudūd al-'Ash'ar al-Murābiti." In *Al Tārīkh wa-l-Fiqh: Aṣmā' al-muhaddith al-murhūm Muḥammad al-Munīrī*, edited by Muḥammad Ḥajjī. 133-53. Rabat: id
- Makdisi, George. "Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religious History (Part 1)." *Studia Islamica* 17 (1962): 37-81
- . "Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religious History (Part 2)." *Studia Islamica* 18 (1963): 19-39
- Makhlūf, Muḥammad. *Shayrat al-Nūr al-Zakīya*. Beirut: Dār al-Kitāba 'Arabi. 1930
- Mansell, Darrel. "Metaphors Matter." *Language and Literature* 15 (1992): 09-20.

- Al-Mansûrî Mabruk "Al-Ash'arîyya fi Bilād al-Maghrib ilā Nihāyat al-Qarn al-Sādis al-Hijrî al-Thamî "Ashar Mīlādî wa Maḥîm al-Adwār al-Hadîrîyya." *Revue de l'Institut des Belles Lettres Arabes* 192 (2002-3): 71-98.
- Marmura, Michael E. "Al-Ghazālî on Bodily Resurrection and Causality in the Tahāfut and the Iqtisād." *Aligarh Journal of Islamic Thought* 1 (1989): 46-75.
- "Al-Ghazālî's Second Causal Theory in the 17th Discussion of His Tahāfut." In *Islamic Philosophy and Mysticism*, edited by Parviz Morewedge, 85-112. Delmar: Caravan Books, 1981.
- Marriott, Edward. *Plague: A Story of Science, Rivalry, and the Scourge That Won't Go Away*. New York: Metropolitan Books, 2002.
- Martin, Thomas F. "Paul the Patient: Christus Medicus and the "Stimulus Carnis" (2 Cor. 12:7): A Consideration of Augustine's Medicinal Christology." *Augustinian Studies* 32 (2001): 219-56.
- Masud, Muḥammad Khayr. *Shatibi's Philosophy of Islamic Law*. New Delhi: Kitab Bhavan, 1997.
- Mazzoli-Gumtard, Christine. "Notes sur une minorité d'al-Andalus: Les lépreux." In *Homenaje al Profesor Carlos Posa*, Mon. 319-25. 2 vols. Ceuta, Spain: Instituto de Estudios Ceutíes, 1998.
- McGinnis, John. "Occasionalism, Natural Causation, and Science in al-Ghazālî." In *Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to the One. Essays in Celebration of Richard M. Frank*, edited by James E. Montgomery, 441-63. Leuven: Peeters, 2006.
- McNeill, W. H. *Plagues and Peoples*. New York: Doubleday, 1976.
- McWilliam, J. "The Context of Spanish Adoptionism: A Review." In *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eighth to Eighteenth Centuries*, edited by Michael Gervers and Ramzi Jibran Bikhazi, 75-88. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990.
- Melchert, Christopher. "The Piety of the Hadith Folk." *International Journal of Middle East Studies* 32 (2002): 425-39.
- Mellor, D. H. *The Facts of Causation*. New York: Routledge, 1995.
- Menocal, Maria Rosa. *The Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*. New York: Little Brown, 2002.
- Meruissi, Fatima. *Women and Islam*. New Delhi: Kali for Women, 1993.
- Meyerhof, Max. "The Book of Treasure: an Early Arabic Treatise on Medicine." *Isis* 4 (1930): 55-76.
- Miguel-Prendes, Sol. "Enrique de Villena, Circa 1382-1384-15 December 1434." In *Castilian Writers: 1400-1500*, edited by Frank Domínguez and George D. Greenia, 266-76. Detroit: Gale Group, 2004.
- Millán, Cristina A. "Tres opúsculos inéditos sobre la peste en un manuscrito magrebí." *Anaquel de Estudios Árabes* 3 (1992): 183-88.
- Molina López, Emilio. *Ibn al-Jatib*. Granada: Editorial Comares, 2001.
- . "La obra histórica de Ibn Jātima de Almería: Los datos geográfico-históricos." *Al-Qantara* 10 (1989): 151-73.
- Morales Delgado, A. "Abū Yahyā Ibn 'Āṣim." In *Enciclopedia de al-Andalus*, edited by Jorge Lirola Delgado and José Miguel Puerta Vilchez, 1495-502. Granada: Fundación El Legado Andalusi, 2005.

- Morrison, Robert G. "The Portrayal of Nature in a Medieval Qur'an Commentary." *Studia Islamica* 94 (2002): 115–37.
- Moulin, Anne Marie. "The Construction of Disease Transmission in Nineteenth-Century Egypt and the Dialectics of Modernity." In *The Development of Modern Medicine in Non-Western Countries: Historical Perspectives*, edited by Hormoz Ebrahimejad, 42–58. New York: Routledge, 2009.
- Munson, Henry Jr. *Religion and Power in Morocco*. New Haven, CT: Yale University Press, 1993.
- Mustapha, Akhmisse. *Histoire de la médecine au Maroc*. Casablanca: Matba' al-Dār al-Bayḍa, 1991.
- Nagel, Tilman. *The History of Islamic Theology*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000.
- . "Ibn al-ʿArabī und das Aschʿaritenium." In *Gottes ist der Orient, Gottes ist der Okzident: Festschrift für Abdoljabbar Falaturi zum 65. Geburtstag*, edited by Udo Tworuschka, 206–45. Cologne: Böhlau Verlag, 1991.
- Nirenberg, David. *Communities of Violence*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996.
- . "Enmity and Assimilation: Jews, Christians, and Converts in Medieval Spain." *Common Knowledge* 9 (2003): 137–55.
- Noordegraaf, Leo. "Calvinism and the Plague in the Seventeenth-Century Dutch Republic." In *Curing and Insuring: Essays on Illness in Past Times*, edited by J. M. W. Binneveld, Rudolf Dekker, and Hans Binneveld, 21–3. Hilversum: Nederlandsche Uitgeverij Verloren, 1993.
- Nutton, Vivian. "Did the Greeks Have a Word for It? Contagion and Contagion Theory in Classical Antiquity." In *Contagion: Perspectives from Pre-modern Societies*, edited by Lawrence Conrad and Dominik Wujastyk, 137–62. Burlington, VT: Ashgate, 2000.
- . "The Reception of Fracastoro's Theory of Contagion: The Seed That Fell among Thorns?" *Osiris* 61 (1990): 96–234.
- . "The Seeds of Disease: An Explanation of Contagion and Infection from the Greeks to the Renaissance." *Medical History* 27 (1983): 1–34.
- Oishevsky, Thomas M. "The Classical Roots of Hume's Skepticism." *Journal of the History of Ideas* 52.2 (1991): 269–87.
- Opwis, Felicitia. "Maslaha in Contemporary Islamic Legal Theory." *Islamic Law and Society* 12 (2005): 182–223.
- Ormsby, Eric L. *Ḡhazālī: The Revival of Islam*. Oxford: Oneworld, 2008.
- . *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute over al-Ḡhazālī's "Best of All Possible Worlds"*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984.
- Osswald, Rainer. "Spanien unter den Almoraviden: Die *Fatāwā* des Ibn Rushd als Quelle zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte." *Die Welt des Orients* 24 (1993): 127–45.
- Ouṣāb, Muṣṭafā. *Al-Muʿaqqadāt al-Sharʿiyya fī-l-Maghrib*. Rabat: Dār al-Nashr al-Maghribiyya, 2003.
- Palazzotto, Dominick. "The Black Death and Medicine: A Report and Analysis of the Tractates Written between 1348 and 1350." Ph.D. diss., University of Kansas, 1973.
- Palmer, Richard. "The Church, Leprosy, and Plague in Medieval and Early Mod-

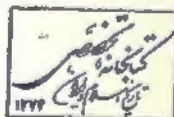
- ern Europe. In *The Church and Healing*, edited by W. J. Sheils, 79–99. Oxford: Blackwell, 198.
- Panzac, Daniel. *La peste dans l'empire Ottoman, 1700–1850*. Leuven: Editions Peeters, 1985.
- . *Quarantaines et lazarets. L'Europe et la peste d'Orient*. Aix-en-Provence: Edisud, 1986.
- . Tanzimat et santé publique. Les débuts du conseil sanitaire de l'empire Ottoman. In *Population et santé dans l'empire ottoman (XVIII–XXe siècles)*, 77–85. Istanbul: Les éditions Isis, 1996. Originally published in 150. *Yünlü Tanzimat*, edited by H. D. Yılmaz, 325–33. (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1992).
- Patrides, C. A. *The Grand Design of God*. London: Routledge, 1972.
- Paul, Jim. "Medicine and Imperialism in Morocco." *Middle East Research and Information*, *Praxis* 160 (1977): 3–12.
- Pelling, Margaret. "The Meaning of Contagion: Reproduction, Medicine, and Metaphor." In *Contagion: Historical and Cultural Studies*, edited by Alison Bashford and Clair Hooker, 15–39. London: Routledge, 2001.
- Perarnau, Josep. "Les quatre sermons de Sant Vicent Ferrer." *Arxius de Textos Catalans Antics* 15 (1996): 109–340.
- Perho, Irja. *The Prophet's Medicine—A Creation of the Muslim Traditionalist Scholars*. Helsinki: University of Helsinki, 1995.
- Peter, Dominik, and Ulrich Rudolph. *Occasionalismus: Theorien der Kausalität im arabischen, islamischen und im europäischen Denken*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.
- Phillips, William D., Jr. "Peste negra: The Fourteenth-Century Plague Epidemics in Iberia." In *On the Social Origins of Medieval Institutions: Essays in Honor of Joseph F. O'Callaghan*, edited by Donald J. Kagay and Theresa M. Vann, 47–62. Leiden: Brill, 1998.
- Pommann, Peter E., and Emilee Savage-Smith. *Medieval Islamic Medicine*. Washington, DC: Georgetown University Press, 2007.
- Powers, David. *Law, Society, and Culture in the Maghrib, 1300–1500*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Al Qijiri, Mahammad. "Al-Āfāt wa-l-Kawānīn al-Ṭabīʿiyya bi-l-Maghrib bayna al-Qarnayn II wa 15." Master's thesis. Tetouan University, 1990.
- Rahman, Sayeed. "The Legal and Theological Thought of Ibn Abi Zayd al-Qayrawānī." Ph.D. diss., Yale University, 2009.
- Reilly, Bernard. *The Medieval Spans*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Reiner, Benedikt. *Die Lehre vom tawakkul in der klassischen Sufik*. Berlin: Walter de Gruyter, 1968.
- Reinhardt, Klaus. Nicolás Eymerich, OP (d. 1399): inquisidor y exegeta. Edición de dos textos selectos de su *Postilla literalis super evangelia*. In *Pensamiento medieval Hispano*, edited by José María Soto Rábanos, 2: 1215–36. Madrid: CSIC, 1998.
- Renaud, H. P. J. "Un nouveau document marocain: Sur la peste de 1799." *Hespéris* 5 (1925): 83–90.
- . "La peste de 1799: D'après des documents inédits." *Hespéris* 1 (1921): 160–82.
- . "La peste de 1818: D'après des documents inédits." *Hespéris* 3 (1923): 13–35.
- . "Les 'pestes' des XVe et XVIe siècles, principalement d'après des sources

- portugaises." *Mélanges d'études luso-marocaines dédiés à la mémoire de David Lopes et Pierre de Contat* 6 (1945): 363–89.
- "Les poètes du milieu du XVIII^e siècle." *Hesperis* 26 (1939): 291–319.
- Roca, Francisco. *Alfonso el Sabio y la General estoril*. 1972. Reprint: Barcelona: Ariel, 1984.
- Rofou Farag, F. "The Muslim Medical Achievements." *Arndus* 25 (1978): 292–309.
- Ruben, Marc. *Corpus Christi*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Rudolph, Ulrich. "Christliche Theologie und vorchristliche Lehren in der Turbī Platonophorum." *Oriens* 32 (1900): 97–123.
- Ruiz Teofilo F. *Spanish Science 1400–1600*. Essex, England: Longman, 2001.
- Sabra, A. I. "The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement." *History of Science* 25 (1987): 223–49.
- "Ibn al-Haytham's Revolutionary Project in Optics: The Achievement and the Obstacle." In *The Enterprise of Science in Islam: New Perspectives*, edited by Ian P. Hodgson and Abdelhamid I. Sabra. 85. I. R. Boston: MIT Press, 2003.
- "Science and Philosophy in Medieval Islamic Theology: The Evidence of the Fourteenth Century." *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 9 (1994): 1–42.
- Sabra, Janna. "Identity and Differentiation in Ninth-Century al-Andalus." *Speculum* 76 (2001): 573–98.
- Al-Saghir, Abd al-Majid. "Al-Bur' al-Sayyid fi Nuqūḍ al-Qadī 'Im al-'Arabī li-Tazawwaj al-Ghazālī." In *Abū Hāshim al-Ghazālī: Inṣāf li-ḥayāt al-fayḍ al-ḥanīf*. Beirut: al-Najda, 173–93. Reprint: Jāmi'at al-Muḥammadiyya al-Khamsa, 1988.
- "Muḥāḥaẓat ḥawā' nuqūḍ al-Bur' fī ḥawā' al-fayḍ al-ḥanīf." In *Ḥawā' al-fayḍ al-ḥanīf*. Beirut: al-Najda, 18 wa 9. *Majma'at al-Fayḍ al-Najda* 2 (1984): 47–51.
- Sulhi al-'Aḥ. "Abd al-Man'ūn Duffī." In *Abū Hāshim al-Ghazālī: Inṣāf li-ḥayāt al-fayḍ al-ḥanīf*. Beirut: al-Najda, 197.
- Sullivan, George. "Writing the History of Arabic Astronomy: Problems and Difficult Perspectives." *Journal of the American Oriental Society* 116 (1996): 709–18.
- Sussex, Fernando, and Montserrat Cabré. "Fascinating Women: The Eye in Medical Scholasticism." In *Medicine from the Black Death to the First Disease*, edited by R. French, J. Arrizabalaga, A. Cunningham, and L. García-Bailester. 53–64. Burlington, VT: Ashgate, 1998.
- Sánchez Albornoz, Claudio. *Historia de España: El Reino Astur-León* 3: 722–1017. Sociedad, economía, gobierno, cultura y vida. Madrid: Espasa Calpe, 1980.
- Savage-Smith, Emilie. "Gleanings from an Arabist's Workshop: Current Trends in the Study of Medieval Islamic Science and Medicine." *Isis* 70 (1983): 246–66.
- "Medicine." In *Encyclopedia of the History of Arabic Science*, edited by Rashid Rashed. 3: 903–62. London: Routledge, 1996. 3 vols.
- Schmidke, Sabine. "Neuere Forschungen zur Al-Bur'." *Arabica* 45 (1998): 379–208.
- Serrano Ruano, Delina. "Los Almorávides y la teología Ash'arī: Construcción de una disciplina marginal." In *Identidades Musulmanas*, edited by Cristina de la Puente. 461–516. Madrid: CSIC, 2003.
- "Por qué llamaron los almorávides antropomorfistas a los almorávides?" In *Los almorávides: Problemas y perspectivas*, edited by Palencia Cressier, Manuel Fierro, and Luis Molina. 2: 815–32. Madrid: CSIC, 2005.

- . "Why Did the Scholars of al-Andalus Distrust al-Ghazālī? Ibn Rushd al-Jadd's *Faṭwā on Awḥiā' Allāh*." *Der Islam* 83 (2006): 137–56.
- Sezgin, Fuat. *Geschichte des Arabischen Schrifttums* (GAS). 9 vols. Leiden: Brill, 1967–84.
- Sharpe, William. "Isidore of Seville: The Medical Writings: An English Translation with an Introduction and Commentary." *Transactions of the American Philological Society* 54.2 (1964): 1–75.
- Singer, Dorothea. "Some Plague Tractates." *Proceedings of the Royal Society of Medicine* 9 (1916): 159–211.
- Smalley, Beryl. *Studies in Medieval Thought and Learning*. London: Hambledon, 1981.
- Soifer, Maya. "Beyond Convivencia: Critical Reflections on the Historiography of Interfaith Relations in Christian Spain." *Journal of Medieval Iberian Studies* 1 (2009): 19–35.
- Sontag, Susan. *AIDS and Its Metaphors*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1988.
- . *Illness as Metaphor*, 1978. Reprint, New York: Farrar, Straus and Giroux, 1988.
- Stearns, Justin. "Considering the Maliki madhhab in Nasrid Granada: Two Significantly Different Views (Review of Dutton and Lohlker)." *Al-Qanṭara* 30 (2009): 664–70.
- . "Contagion in Theology and Law: Ethical Considerations in the Writings of Two 14th Century Scholars of Nasrid Granada." *Islamic Law and Society* 14 (2007): 109–29.
- . "New Directions in the Study of Religious Responses to the Black Death." *History Compass* 7 (2009): 1–13.
- . "Representing and Remembering al-Andalus: Some Historical Considerations regarding the End of Time and the Making of Nostalgia." *Medieval Encounters* 15 (2009): 355–74.
- Strohmaier, Gotthard. "Die Ansteckung als theologisches und als medizinisches Problem." *Oriente Moderno* 19 (2000): 631–45.
- Stroumsa, Sarah. "Philosopher-King or Philosopher-Courtier? Theory and Reality in the *falāsifa*'s Place in Islamic Society." In *Identities Marginales*, edited by Cristina de la Puente, 433–59. Madrid: CSIC, 2003.
- Sublet, Jaqueline. "La peste prise aux rêts de la jurisprudence: Le traité d'Ibn Hajar al-ʿAsqalānī sur la peste." *Studia Islamica* 33 (1971): 141–49.
- Sudhoff, Karl. "Ein Pestregimen aus dem Anfange des 15 Jahrhunderts." *Archiv für Geschichte der Medizin* 3 (1910): 407–8.
- . "Pestschriften aus den ersten 150 Jahren nach der Epidemie des 'schwarzen Todes' 1348." *Archiv für Geschichte der Medizin* 4 (1911): 191–222, 389–424; 5 (1912): 36–87, 332–96; 6 (1913): 313–79; 7 (1913): 57–114; 8 (1915): 175–215, 236–89; 9 (1916): 53–78, 119–67; 11 (1918): 44–92; 17 (1925): 241–91.
- Ṭalībī, ʿAmmār. *ʿArāʾ Abī Bakr ibn al-ʿArabī al-kalāmīyya*. Algiers: Al-Sharikah al-Waṭaniyah, 1974.
- Temimi, A. "L'activité de Hamdan Khudja à Paris et à Istanbul pour la question Algérienne." *Revue d'Histoire Maghrébine* 7–8 (1977): 234–43.
- . "Sidi Hamdan Bin Othman Khudja (1773–1842?)." *Revue d'Histoire Maghrébine* 25–26 (1982): 85–87.
- Temkin, Owsei. "An Historical Analysis of the Concept of Infection." In *The Double*

- Face of Janus*, 456–71, 1953. Reprint, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977.
- Tokaty, Vardit. "The *A'lām al-Hadīth* of al-Khaṭṭābī." *Studia Islamica* 92 (2001): 53–91.
- Tolan, John. *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination*. New York: Columbia University Press, 2002.
- Torres-Alcalá, Antonio. *Don Enrique de Villena: Un mago al dintel del renacimiento*. Madrid: Studia Humanitas, 1983.
- Toutin, François-Olivier. "Contagion and Leprosy: Myth, Ideas, and Evolution in Medieval Minds and Societies." In *Contagion: Perspectives from Pre-modern Societies*, edited by Lawrence Conrad and Dominik Wujastyk, 179–201. Burlington, VT: Ashgate, 2000.
- . *Maladie et société au Moyen Âge: La lèpre, les lépreux et les léproseries dans la province ecclésiastique de Sens jusqu'au milieu du XIV^e siècle*. Paris: De Boeck Université, 1998.
- Travaglia, Pinella. *Magic, Causality, and Intentionality: The Doctrine of Rays in al-Kindī*. Florence: Edizioni del Galluzzo, 1999.
- Travis, Peter. "Chaucer's Heliotropes and the Poetics of Metaphor." *Speculum* 72 (1997): 399–427.
- Twigg, Graham. *The Black Death: A Biological Reappraisal*. New York: Schocken Books, 1984.
- Libieto Aréiza, Antonio. "Cronología del desarrollo de la peste negra en la península Ibérica." *Cuadernos de Historia* 5 (1975): 47–66.
- Ullmann, Manfred. *Islamic Medicine*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1978.
- . *Die Medizin im Islam*. Leiden: Brill, 1970.
- Urvoy, Dominique. *Averroès: Les ambitions d'un intellectuel musulman*. Munchen-court France: Flammarion, 2001.
- . "Les conséquences christologiques de la confrontation islamo-chrétienne en Espagne au VIII^e siècle." In *The Formation of al-Andalus, Part 2*, edited by Manuel Fierro and Julio Samsó, 37–48. Brookfield, VT: Aldershot, 1998.
- . *Pensées d'al-Andalus: La vie intellectuelle à Cordoue et Séville au temps des empires herberes*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 1990.
- Van Arsdall, Anne. "Reading Medieval Medical Texts with an Open Mind." In *Textual Healing: Essays on Medieval and Early Modern Medicine*, edited by Elizabeth Lang Furdell, 9–29. Leiden: Brill, 2005.
- Van Ess, Josef. *Der Fehlschritt des Gelehrten*. Heidelberg: C. Winter, 2001.
- . "Ein unbekanntes Fragment des Nazzām." In *Der Orient in der Forschung*, edited by Wilhelm Hoenerbach, 170–201. Wiesbaden: Harrassowitz, 1967.
- Vázquez de Benito, Concepción. "La materia médica de Ibn al-Jaṣīb." *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas* 15 (1979): 139–50.
- Van Ypersele, Anne. *Averroes und die Arabische Moderne: Ansätze zu einer Neubeurteilung des Rationalismus im Islam*. Leiden: Brill, 1994.
- . *Le Coran: A Compendium et indices de la tradition musulmane*. 8 vols. Leiden: Brill, 1992.
- de Jongh, Elmar, Gunther. "Rupert von Deutz." In *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*, edited by Traugott Bautz, 8:1021–31. Herzberg: Otto Harrassowitz, 1994.

- Wild, Stefan. "The Self-Referentiality of the Qur'an: Sura 3:7 as an Exegetical Challenge." In *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam*, edited by Jane McAuliffe, Barry Walfish, and Joseph Goerin, 422–36. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Winter, Tim, ed. *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Wolf, Kenneth. *Christian Martyrs in Muslim Spain*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- . "Muhammad as Antichrist in Ninth-Century Córdoba." In *Christians, Muslims, and Jews in Medieval and Early Modern Spain*, edited by Mark Mayerson and Edward English, 3–19. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1999.
- Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976.
- Worboys, Michael. "Review of *The Rise of Causal Concepts of Disease*." *Bulletin of the History of Medicine* 79 (2005): 832–33.
- . *Spreading Germs: Disease Theories and Medical Practice in Britain, 1865–1900*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Wray, Shona Kelly. "Boccaccio and the Doctors: Medicine and Compassion in the Face of Plague." *Journal of Medieval History* 30 (2004): 301–22.
- York, William Henry. "Experience and Theory in Medical Practice during the Later Middle Ages: Valesco de Tarenta (fl. 1382–1426) at the Court of Foix." Ph.D. diss., Johns Hopkins University, 2003.
- Yver, Georges. "Si Hamdan ben Othman Khodja." *Revue Africaine* 57 (1913): 96–138.
- Zirikli, al-A'lam. Beirut: Dār al-ʿIlm li-l-Milāyīn, 1989.
- Zomeño, Amalia. "Ibn Lubb." In *Biblioteca de al-Andalus*, edited by Jorge Liroia, 4:24–8. Almería: Fundación Ibn Tufayl, 2006.
- Zuckerman, Arnold. "Plague and Contagionism in Eighteenth-Century England: The Role of Richard Mead." *Bulletin of the History of Medicine* 78 (2004): 273–308.



تجرام



سور الزينة